GIUSEPPE ZUCCANTE

GIOVANNI STUART MILL

E

L'UTILITARISMO

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

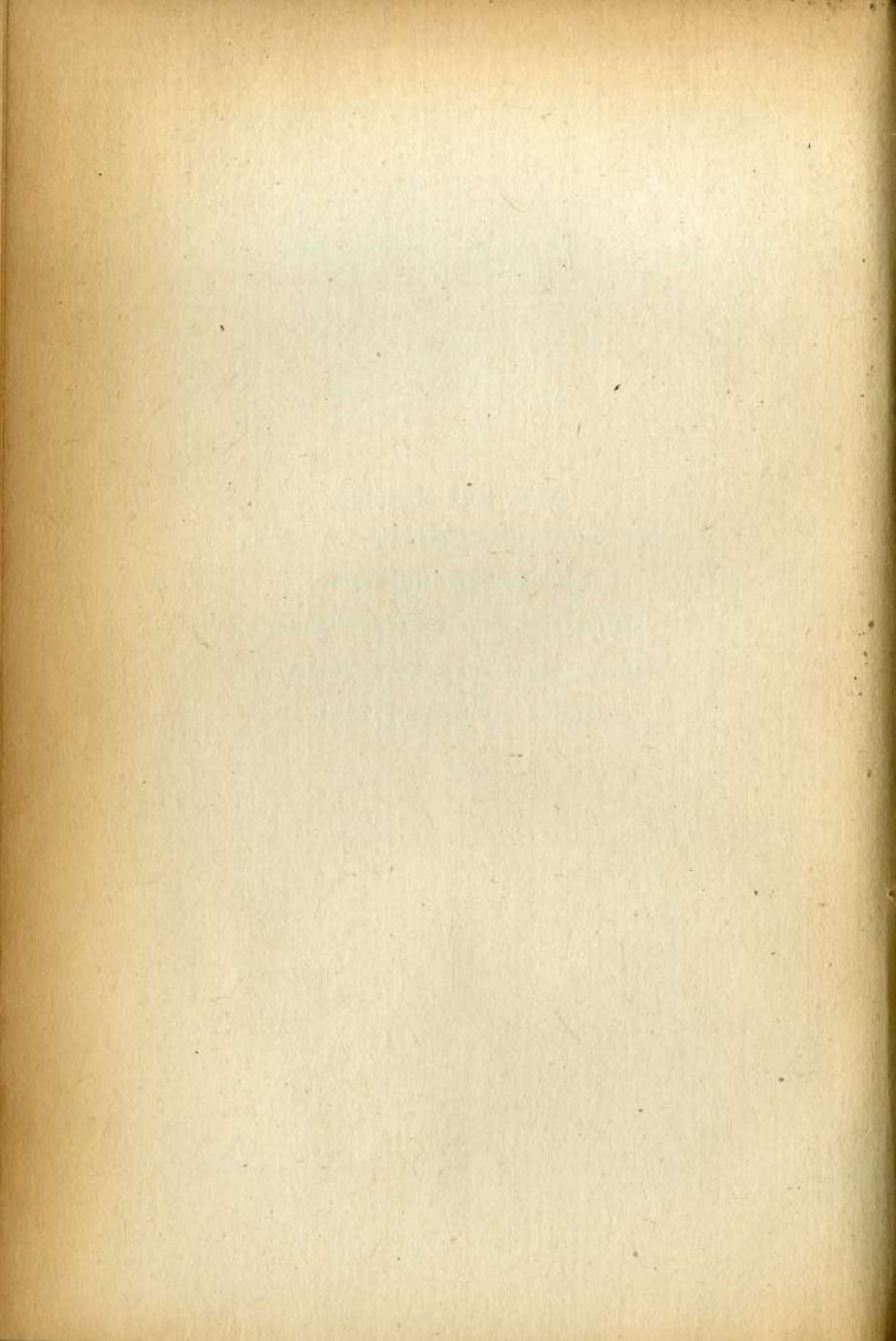
Alla cara memoria

del prof. UGO EMILIO VANZAN,

mio genero, mio figlio,

che alla Scuola alla Patria,

forte cittadino eroico soldato,

diede tutto se stesso.

PREFAZIONE

Ippolito Taine, in un capitolo assai suggestivo della sua Storia della Letteratura inglese, *consacrato allo Stuart Mill, scrive: « Io era a Oxford, l'anno passato, durante le sedute dell'*Associazione britannica per il progresso delle scienze, *e vi avevo trovato, fra i rari studiosi che restavano ancora, un giovane Inglese, uomo di spirito, con cui io discorrevo in libertà. Egli mi conduceva la sera al nuovo Museum, tutto popolato di modelli; vi si professano piccoli corsi, si mettono in gioco strumenti nuovi, le Signore vi assistono e si interessano alle esperienze: l'ultimo giorno, piene d'entusiasmo, esse cantarono* God save the Queen. *Io ammiravo questo zelo, questa solidità di spirito, quest'organizzazione delle scienze, queste sottoscrizioni volontarie, questa attitudine all'associazione e al lavoro, questa grande macchina spinta da tante braccia e così ben costruita per accumulare, controllare e classificare i fatti. E tuttavia in questa abbondanza c'era un vuoto; quando leggevo i rendiconti credevo di assistere a un congresso di capi d'officina; tutti questi scienziati verificavano particolari e si scambiavano formule. Mi pareva sentire sovrastanti occupati a comunicarsi i loro processi per la concia del cuoio o la tintura*

del cotone; le idee generali erano assenti. Io me ne lamentavo col mio amico, e la sera, in casa sua, in quel grande silenzio, che avvolge laggiù una città universitaria, ne cercavamo insieme le ragioni. Un giorno gli dissi: « la filosofia vi manca, intendo quella che i Tedeschi chiamano metafisica. Voi avete degli scienziati, non avete dei pensatori » .... « Abbiamo lo Stuart Mill » risponde il giovane Inglese. « È egli un sistematico », domanda il Taine, « un riformatore speculativo? » « Ha troppo spirito per ciò », riprende l'Inglese; « egli non fa che ordinare le migliori teorie e spiegare le migliori pratiche. Egli non si atteggia maestosamente a restauratore della scienza; egli non dichiara, come i vostri Tedeschi, che il suo libro (la Logica*) aprirà un'èra nuova al genere umano. Egli cammina passo passo, un po' lentamente, e spesso terra terra, attraverso una moltitudine d'esempi. Egli eccelle nel precisare un' idea, nel tirar fuori un principio, nel ritrovarlo sotto una quantità di casi differenti, nel confutare, nel distinguere, nell'argomentare. Egli ha la finezza, la pazienza, il metodo e la sagacia di un legista ». « Legista; benissimo », riprende il Taine; « legista; parente, adunque, del Locke, del Newton, del Comte, dell' Hume; noi non abbiamo qui che della filosofia inglese. Ma è egli giunto a una grande concezione d'assieme? Ha egli un' idea personale e completa della natura e dello spirito? Ha egli raccolto le operazioni e le scoperte dell' intelligenza sotto un principio unico che dia ad esse tutte un'andatura nuova? ». « Sì », soggiunge l' Inglese, « soltanto bisogna tirar fuori questo principio; e, in ogni modo, tre quarti degli uomini rigetterebbero queste speculazioni come oziose ».*

« Tanto peggio per essi », riprende il Taine. « Perchè vive una nazione o un secolo, se non per formare queste speculazioni appunto? L'uomo non è interamente uomo che per ciò. Se qualche abitante di un altro pianeta discendesse quaggiù per domandarci a che punto è la nostra specie, bisognerebbe mostrargli le cinque o sei grandi idee che noi abbiamo intorno allo spirito ed al mondo. Ciò solo darebbe la misura della nostra intelligenza » (1).

Da questa pagina del Taine balza nettamente, per quanto in una forma, forse, troppo cruda, e, certamente, troppo esclusiva, come il carattere specifico del pensiero inglese, tutto volto allo studio dei fatti e poco curante delle idee generali, così, in particolare, quello del pensiero dello Stuart Mill, che, mentre si compiace dell'analisi psicologica, della descrizione minuta, di ricerche di metodo e porta, in tutte le questioni che affronta, una critica singolarmente penetrante ed acuta, talora fin la critica della critica (2), *si potrebbe dire, non ama, per ciò stesso, il sistema, non vuole le dottrine definite e ben chiuse in se stesse.*

Pieno d'un rispetto religioso per la verità, convinto che questa verità, almeno in materie così multiformi e complesse quali le scienze filosofiche e sociali, presenta

---

(1) H. TAINE, *Histoire de la Littérature anglaise*, douzième édition, Paris, Hachette, 1911, vol. V., lib. V., capo V., pagg. 209-303.

(2) Il Mill adotta egli medesimo, appunto, quella che egli chiama, parlando del Carlyle e attribuendola a lui, la « critica della critica ». Cfr. *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte publiées avec les réponses de Comte par L. Levy-Bruhl*, Paris, Alcan, 1899, pag. 139.

una moltitudine di aspetti di cui è possibile appena vedere una parte, egli si sforza di abbracciare il più gran numero di questi aspetti; egli non si crede in diritto di sacrificare anche una piccola porzione di verità al perfetto ordinamento logico di un sistema; egli è aperto, e specialmente nei periodi più notevoli della sua vita filosofica, a tutte le idee, a tutte le dottrine nuove che colpiscano il suo spirito e ch'egli assimila volentieri, poco curandosi, o certamente non essendosi assicurato prima, che siano in armonia col complesso di idee e di dottrine da lui accolte anteriormente. Spirito, si potrebbe dire, « recettivo », egli ha piuttosto un complesso di « opinioni », che, propriamente, un sistema fermo e serrato. Suo padre gli aveva dato un'educazione straordinaria, unilaterale, esclusiva, che avrebbe dovuto costringerlo come in una specie di circolo chiuso da cui è impossibile uscire: egli se ne era, poi, data un'altra più larga e comprensiva, più liberale, più umana; e da questa esperienza personale aveva imparato a non riguardar mai come definitive le sue idee presenti. Così egli esce a poco a poco dal rigido dogmatismo benthamista, con grande dispiacere di suo padre e dei suoi amici, come il Grote, che a quel dogmatismo, erano rimasti, invece, fedeli; e così, pur lodando nel Comte, con cui ha tante idee comuni, la « coesione perfetta e la consistenza logica del sistema, che dànno l'illusione della verità », critica in lui l'abuso della « sistematizzazione », la preoccupazione eccessiva dell'unità, e, in una parola, ciò che i Tedeschi chiamano Einseitigkeit (1). *E, in una lettera al Comte*

(1) *Correspondance inédite de J. S. Mill avec G. d'Eichthal*, Paris, Alcan, 1898, pag. 13.

stesso, gli osserva, pur rispettosamente: « Voi mi fate paura per l'unità e la compiutezza delle vostre convinzioni, che sembrano per ciò non poter mai aver bisogno di conferma da parte di nessun'altra intelligenza» (1). *E in un'altra gli scrive: « Io non attribuisco affatto al lavoro che ho fatto un carattere filosofico permanente, ma, tutt'al più un valore transitorio che credo, tuttavia, reale, almeno per l'Inghilterra »* (2).

Trattazione, adunque, non sistematica, quella del Mill, non chiusa entro la cerchia di una dottrina perfettamente organica e definita; non inceppata e contenuta rigidamente entro i vincoli di idee fissate anteriormente; ma trattazione libera, vorremmo dire; certo ispirata ed orientata ad alcune idee generali, e tuttavia aperta a tutte le suggestioni della critica, pur di quella, che potesse sembrare pericolosa a quelle idee; trattazione in cui uno spirito acuto e penetrante, che afferra mirabilmente tutti i lati della complessa realtà, muove continue obbiezioni a se stesso, e quasi dialogizza con un altro spirito che è in sè; sdoppiamemento, se non anche, addirittura, pluralismo, di personalità; certo, esempio insigne di larghezza di concepimento, sovrattutto di onestà scientifica.

Con tale spirito di libertà, con tale istintiva ripugnanza e quasi avversione ad ogni forma di sistematismo dogmatico, e tuttavia colla scorta di alcune idee ritenute

---

(1) *Mill à Comte*, 15 dicembre 1842, p. 137 di « *Lettres inédites* », etc.

(2) *Mill à Comte*, 18 dicembre 1841, pag. 12 di « *Lettres inédites* », etc.

*inoppugnabili, proprie della scuola sperimentale inglese o di quello che, sebbene con termine non tanto proprio, potremo dire positivismo inglese, veramente, più che idee, espedienti di procedimento e di metodo, cioè, l'esperienza appunto, l'analisi psicologica, l'associazione e la lotta decisa contro l'innatismo e l'*apriori, *lo Stuart Mill affronta la grave questione della moralità nell'individuo e nello Stato. Specialmente l'innatismo è il nemico che deve essere combattuto risolutamente in tale questione, e a cui non deve essere concesso quartiere. Il ricorrere all'innatismo è come il colpo di disperazione del filosofo e la morte dell'analisi. L'innatismo è il rifugio naturale in cui si appiattano i difensori delle «antiche idee» e dei pregiudizi tradizionali; è l'argomento supremo in favore di idee che non sono in grado di affrontare la discussione. Perfino degli istinti, ritenuti universalmente innati, si può tracciare la genesi; certo, «possono essere modificati in una misura indefinita e anche vinti del tutto, almeno nella specie umana, sia da altre forze mentali, sia, sovrattutto, dall'educazione»* (1).

Di tutto ciò che, a prima vista, può sembrare innato, si deve, adunque, cercare la genesi per mezzo dell'analisi psicologica e dell'associazione. L'analisi psicologica, fondata sul principio d'associazione, è per lo Stuart Mill la vera «scienza positiva dello spirito». Su questo punto egli è irreducibile. Si tratti di individui o di popoli, non si deve mai venir meno al metodo dell'analisi psicologica. Abbandonarlo varrebbe quanto lasciare in

---

(1) J. S. MILL, *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. IV, § 4, pag. 439 della 5ª ediz., London, 1862.

balia della reazione tutta la morale e tutta la politica (1).

Effetto dello spirito sperimentale e positivo, dell'amore per l'esame accurato dei fenomeni, della potenza di osservazione è il predominio presso gli Inglesi del concetto dell'utile, sia nella vita pubblica che nella privata, sia nel diritto e nella politica che nella morale. Il concetto di moralità si presenta all'Inglese come un concetto sperimentale, a cui l'uomo giunge dopo aver vagliato tutte le azioni sotto l'aspetto dell'utile che a lui possa venirne. E dapprima è l'utile e l'interesse del solo individuo, come nell'Hobbes; poi l'utile si allarga e al concetto dell'utile egoistico dell'Hobbes si sostituisce, a poco a poco, il concetto dell'utile generale bene inteso col Bentham, del disinteresse e dell'altruismo collo Stuart Mill e collo Spencer. L'utilità generale sostituita all'utilità individuale, ecco lo svolgimento del concetto di utilità in Inghilterra; la morale inglese dallo Smith allo Stuart Mill, allo Spencer, può tutta compendiarsi nel trionfo progressivo dell'altruismo sull'egoismo. Trionfo, bene inteso, per modo di dire, perchè chi voglia andare in fondo a quell'altruismo, chi ne ricerchi le radici lontane, vedrà che l'interesse individuale non vi manca mai, vedrà ch'è fuso o si concilia con quello. L'utilità, in ogni caso, utilità individuale o generale, è il fattore essenziale della morale inglese; è la vera base dell'edificio. Il nome di Utilitarismo *diede, perciò, lo Stuart Mill al suo sistema di morale; e con tal nome si direbbe abbia voluto indi-*

---

(1) Cfr. J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, 6ª edizione, I, pagg. 398-399.

care non una propria veduta individuale, sola, ma quella, in generale, di tutto il popolo suo.

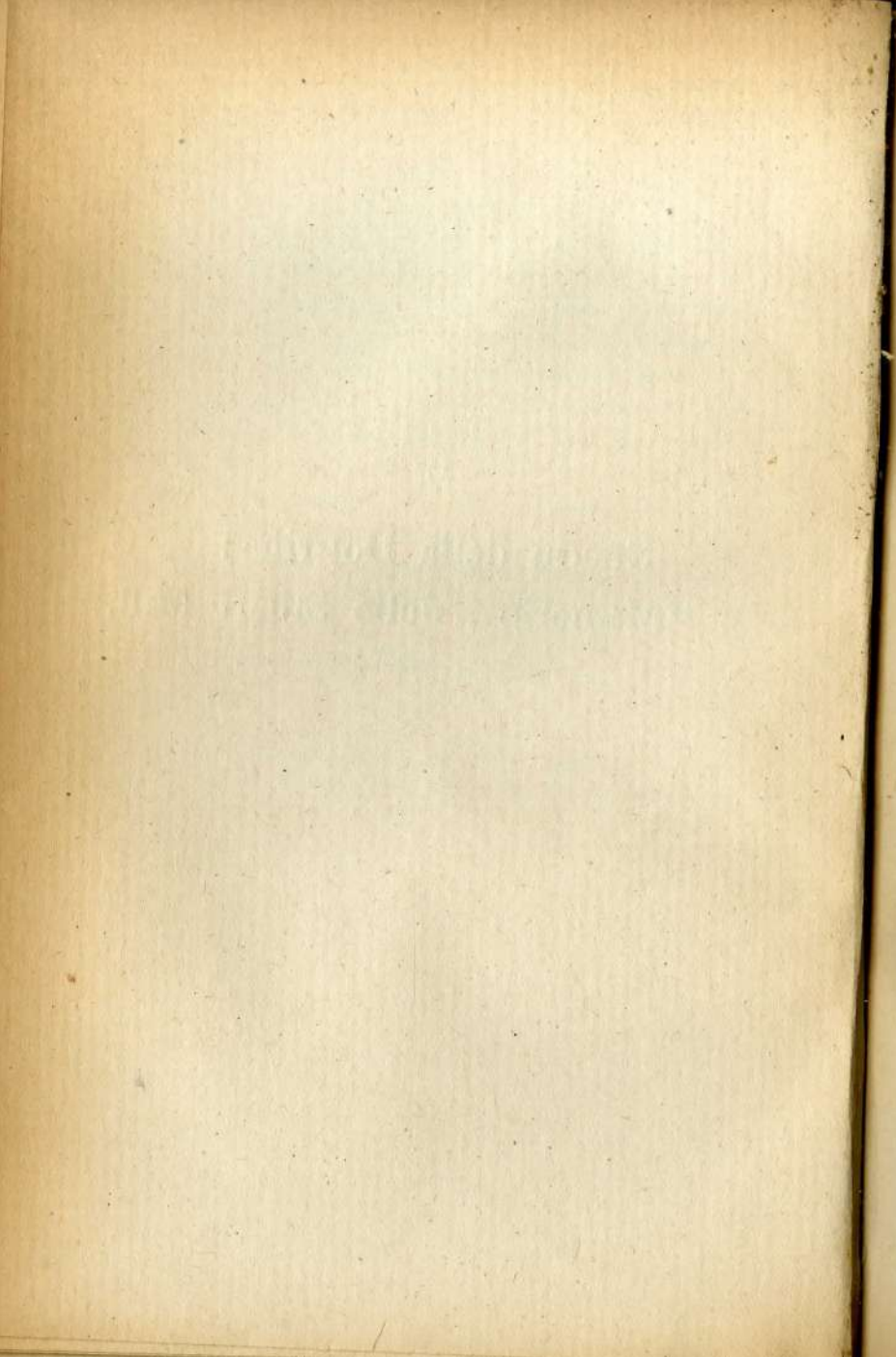
Il nostro lavoro sarà diviso in tre parti. La prima parte ricercherà, specialmente nelle Memorie *dello Stuart Mill, la genesi prossima, immediata, potremo dire, fino a un certo punto, interiore e psicologica, della dottrina utilitaria; la seconda ne ricercherà la genesi mediata, lontana, esteriore, quella che mette capo a una costante tradizione filosofica in Inghilterra, e ai suoi più insigni rappresentanti; la terza studierà la dottrina in sè, nel suo interiore organismo, nei suoi eventuali interiori dissidi, nel suo valore, e così via.*

Lavoro di storia e di critica che affidiamo, tranquilli, al giudizio del lettore illuminato e sereno.

Grancona (Vicenza), Settembre 1920.

Il volume risulta, in buona parte, di scritti già apparsi sparsamente, in tempi e circostanze diverse, negli *Atti* del *Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere*.

I.

Genesi della Dottrina: Le "Memorie" dello Stuart Mill.

CAPITOLO I.

Educazione irreligiosa. — Influenza di Giacomo Mill e di Geremia Bentham.

Educazione affatto irreligiosa, o certamente indifferente per la religione, che lo Stuart Mill riceve dal padre Giacomo Mill. — Sue idee circa la religione. — I *Saggi sulla Religione*. — Fondamento umano della morale. — L'utilitarismo inculcatogli dal padre e specialmente dal Bentham. — Il *Trattato di legislazione* di Dumont de Genève. — L'influenza di quest'opera, che fa conoscere le principali dottrine del Bentham, sullo Stuart Mill, giovinetto. — Nelle dottrine del Bentham lo Stuart Mill trova, per così dire, se stesso.

I. — Nel capitolo II delle sue *Memorie* lo Stuart Mill, discorrendo delle influenze morali che hanno circondato i primi anni della sua giovinezza, racconta ch'egli fu allevato senz'alcuna fede religiosa. Suo padre, Giacomo Mill, a cui il figlio è debitore di tutta l'educazione sua nel più largo senso della parola, benchè istruito nella fede della chiesa presbiteriana di Scozia, era giunto poi, mercè i suoi studi e le sue riflessioni, al punto di rigettare non solamente la credenza nella rivelazione, ma anche le basi di quella che si dice comunemente religione naturale. Sebbene egli trovasse assurdo l'ateismo dogmatico, non riteneva però meglio sostenibile il teismo, e, rimasto a lungo in uno stato di perplessità, s'acquetò finalmente nella convinzione che

nulla si può sapere intorno all'origine delle cose. « Mio padre », scrive lo Stuart Mill, « non poteva credere che un mondo tanto pieno di male fosse l'opera d'un autore che riunisse insieme gli attributi della potenza infinita, della perfetta bontà e della sovrana giustizia. La sua intelligenza disprezzava le sottigliezze colle quali si cerca di chiudere gli occhi su questa contraddizione patente. Egli non sarebbe stato tanto severo con la dottrina del sabeismo o del manicheismo che suppone l'esistenza di due principii, quello del bene e quello del male, in lotta fra loro pel dominio dell'universo; e l'ho sentito esprimere la sua meraviglia che nessuno la rinnovasse al tempo nostro. Egli l'avrebbe considerata come una pura ipotesi, ma non ci avrebbe trovato nessuna influenza perniciosa alla morale ». La religione, invece, quale è intesa d'ordinario, ei l'avversava, e l'avversione sua somigliava a quella di Lucrezio; la religione era per lui non un semplice inganno, ma un grande male morale. La considerava come il peggiore nemico della moralità, non soltanto perchè crea dei meriti fittizi, e li fa accettare poi come vere e proprie virtù, « ma sovrattutto perchè corrompe essenzialmente il criterio della morale, facendolo consistere nell'adempimento della volontà d'un essere a cui è prodiga d'ogni termine adulatorio, ma di cui fa nello stesso tempo la pittura più odiosa ». « Io gli ho sentito dire cento volte » che in tutti i secoli gli uomini si sono rappresentati i loro dei come esseri malvagi, e hanno aggiunto con progressione crescente sempre nuovi tratti all'immagine che se ne formavano, finchè ottennero « la concezione più perfetta della malvagità, concezione che chiamarono il bene e adorarono ». Questo *non plus ultra* della malvagità s'incarnava, secondo lui, nella dottrina che ci si presenta abitualmente sotto il nome di

« fede cristiana ». « Pensate, avea egli costume di dire, che quest'Essere ha fatto l'inferno; che ha creato la specie umana con la prescienza infallibile, e per conseguenza con l'intenzione che la massima parte degli uomini fossero destinati dall'eternità a orribili tormenti » (1).

Queste idee, non certamente ortodosse, in fatto di religione, Giacomo Mill ebbe cura di comunicare a suo figlio. Mio padre, osserva il figlio, si sarebbe messo in contraddizione con quanto egli pensava intorno al dovere, se m'avesse lasciato acquistare idee contrarie alle sue convinzioni e ai suoi sentimenti in riguardo alla religione. « Io sono adunque », egli continua, « una delle poche persone d'Inghilterra, di cui si può dire non che hanno rigettato la credenza nella religione, ma che non l'hanno mai avuta. Per questa parte io sono cresciuto in uno stato negativo. Io consideravo la religione dei tempi moderni coll'occhio stesso che le religioni dell'antichità, cioè come una faccenda che in nulla mi riguardasse. Non trovavo più strano incontrare fra gli Inglesi credenze che non condividevo, che se le avessi incontrate fra i popoli di cui parla Erodoto. La storia m'aveva insegnato che regnano fra gli uomini opinioni diversissime, e, nella mia situazione di fronte ai miei compatrioti, non vedevo che un esempio di più di questa diversità » (2).

Questa piena indifferenza per la religione, anzi, più, questa piena irreligione dello Stuart Mill doveva esercitare il massimo influsso sulle sue idee morali. Il fonda-

---

(1) Ho in parte tradotto, in parte riassunto fedelmente. *Mes Mémoires*, pagg. 38-39. Mi servo della versione francese del Cazelles (2ª edizione), che solo ho a mia disposizione.

(2) Op. cit., pagg. 40-41.

mento della morale non dovea essere, per lui, in qualche cosa che si connettesse direttamente o indirettamente con una credenza religiosa che non aveva; non, adunque, in una legge divina rivelata, e neppure in un principio originale della nostra natura intuito, *an original principle of our nature,* ancora qualche cosa di trascendente e di mistico: l' intuizionismo, in morale, non ha maggior valore di quegli altri sistemi che fanno derivare la legge da una rivelazione positiva (1). La morale dovea avere un fondamento esclusivamente umano; la morale dovea valere e per gli uomini che professano una religione e per quegli altri che non ne professano alcuna, anzi anche per gli stessi atei. Lo stesso teismo ottimistico, confessa il Mill (2), in cui taluni si rifugiano dopo aver rigettato ogni specie di religione positiva, è pieno di contraddizioni e rovinerebbe certamente i sentimenti morali, se avesse per caso a dominare nel mondo. È un volgare pregiudizio, osserva egli, connettere irreligione e immoralità, « dare a ciò che si chiama impropriamente incredulità tutti i vizi dello spirito e del cuore per compagni. Il mondo sarebbe meravigliato, se sapesse come fra gli uomini che formano il suo più bell'ornamento, fra quelli anche che sono collocati più in alto nella pubblica opinione per la loro saggezza e la loro virtù, ve n' ha di interamente scettici in fatto di religione ». La moralità non è privilegio dei credenti; credenti e increduli egualmente possono essere buoni e cattivi; tutte le varietà del carattere morale possono trovarsi e negli uni e negli altri; anzi, sog-

---

(1) In una nota all'*Analysis* di suo padre, lo Stuart Mill delinea il carattere della *scuola intuitiva* in opposizione alla *scuola induttiva: James Mill's Analysis,* tom. II, pagg. 321-322.

(2) *Mes Mémoires,* pag. 67.

giunge il Mill, « i migliori increduli sono ben più religiosi, nell'accezione più vera della parola religione, di quelli che se ne arrogano esclusivamente il titolo » (1).

II. — E queste idee accennate nelle *Memorie,* furono svolte largamente nei *Saggi sulla religione.* In uno di questi, specialmente, che tratta la questione dell'*utilità della religione,* lo Stuart Mill tende a mostrare appunto, fra le altre cose, la piena indipendenza della moralità dalla religione. Anzitutto è un fatto che nel corso della storia le religioni sono andate a mano a mano purificandosi col progredire delle idee e dei sentimenti dell'umanità. « Le conseguenze immorali o comecchessia perniciose, che si traevano dalla religione, furono abbandonate l'una dopo l'altra; e, dopo aver combattuto a lungo in loro favore, come se formassero l'essenza della religione, si giunse a scoprire che è facile separarnele ». Questa purificazione delle religioni che

---

(1) Op. cit., pagg. 43-44. Non v'ha difficoltà oggi ad ammettere, scrive ancora il Mill, che un teista possa essere veramente religioso; e, se la religione consiste in certe qualità del carattere e non in certi dogmi, si possono chiamar religiosi anche quelli le cui credenze non giungono fino al teismo; poichè, pur non considerando come provato che l'universo sia costruito secondo un disegno, pur non ammettendo che l'universo sia creato e governato da un essere d'una potenza assoluta e d'una bontà perfetta, « essi possiedono pur sempre ciò che forma il valore principale d'ogni religione: una concezione ideale d'un Essere perfetto, al quale hanno costume d'alzare i loro occhi come alla guida della loro coscienza. Questo ideale del bene è d'ordinario molto più vicino alla perfezione, che il Dio obbiettivo che adorano coloro i quali si credono obbligati di riconoscere la bontà assoluta nell'autore d'un mondo come il nostro, tanto pieno di dolore e tanto disonorato dall'ingiustizia ».

cosa prova? Prova che i più grandi progressi che si sieno compiuti nelle idee e nei sentimenti degli uomini, si sono compiuti al di fuori della religione e a dispetto di essa, e che « l'agente più attivo del progresso ha così poco il carattere religioso, che il più grave compito che abbiano avuto da adempiere le altre influenze salutari della natura umana, è stato quello di riformare la religione stessa » (1).

E poi non alla religione, in quanto religione, è da attribuire l'influenza dei codici di morale generalmente accettati sulle faccende umane. L'influenza della morale, religiosa o no, è dovuta sovrattutto a tre cose, secondo il Mill, l'*autorità*, l'*educazione*, l'*opinione*.

Specialmente grande, anzi enorme, è l'influenza dell'autorità. Il Novalis diceva che una sua credenza avea acquistato a' suoi occhi un valore infinito dal momento che avea visto un'altra persona incominciare a condividerla; ebbene, che si deve dire d'una credenza che non ad una sola persona si estende, ma a tutte? L'unanimità dei suffragi è una prova senza replica in ogni ordine di cose; e se una regola di condotta, un dovere, fondato o no sulla religione, ha ottenuto quest'unanimità, acquista sull'uomo un impero che non gli verrebbe dalla forza intrinseca della ragione. Se la religione non avesse al suo servizio l'immenso potere dell'autorità, non avrebbe mai regnato sovrana sulle anime; e prova ne sia che, appena qualche dottrina morale suscitò contestazioni e generò dissidi, decadde nella credenza delle masse e perdette ogni efficacia sulla condotta, per quanto sorretta e protetta dalla sanzione religiosa (2).

---

(1). *Essays on religion.* Anche qui mi servo della traduzione francese del Cazelles che solo ho a mia disposizione. Pag. 69 della 2ª edizione.

(2) Op. cit., pagg. 71-74.

All' impero dell'autorità bisogna aggiungere l' influenza dell'educazione. È indescrivibile l'effetto dell'educare gli uomini, fin dalla loro infanzia, in una credenza e in abitudini fondate su questa credenza. Le impressioni di questa prima educazione non si cancellano mai, e, anche quando in età matura si rifanno o correggono le nostre opinioni, restiamo come penetrati e impregnati di quelle prime impressioni. Se l' insegnamento religioso è d'un'efficacia così grande, ciò è effetto ben più dell'essere inculcato fin dall' infanzia, che dell'essere religioso; ed è ragionevole supporre che ogni codice di morale che venisse adottato, quand' anche in opposizione colla religione, se inculcato negli animi fin dall'infanzia, si fisserebbe e, per così dire, si radicherebbe in essi con vigoria e tenacia invincibili. A Sparta non sulla religione si fondavano le istituzioni, ma sulla devozione allo Stato, sull' idea della patria; eppure nessun esempio più mirabile dell' influenza che l' educazione può esercitare sovra un popolo! Fra i Greci, in generale, la moralità sociale era indipendente dalla religione; anzi, al contrario, la religione, il culto degli Dei veniva insegnato come un dovere sociale (1).

Nè la pubblica opinione agisce meno in un campo che si crede d'ordinario riservato alla religione. I grandi effetti che la religione esercita sulla condotta, chi esamini lealmente e imparzialmente la questione, vedrà avere in gran parte la lor causa prossima appunto nella pubblica opinione. La religione è potente non per la sua forza intrinseca, ma perchè ha in sua mano quest'altra potenza più efficace. Senza le sanzioni sociali le sanzioni religiose sono deboli, senza efficacia. Quando si credeva fermamente che chi violasse la santità d'un tem-

(1) Op. cit., pagg. 74-77.

pio sarebbe stato sull'istante colpito da morte, o afflitto da malattia reale, nessuno ardiva esporsi a tale castigo; ma quando tutti ebbero il coraggio di affrontare il pericolo, e nessuno fu punito, l'incanto fu rotto. « Se v'ebbe mai un popolo al quale s'insegnasse ch'egli era governato dalla divinità, e che ogni infedeltà verso la sua religione sarebbe punita dall'alto con castighi temporali, fu il popolo ebreo; e tuttavia la sua storia è piena di ritorni al paganesimo ». Esempi molteplici provano che l'obbligazione religiosa, quando non sia imposta dalla pubblica opinione, non ha effetto sulla condotta. Il duello è considerato un peccato da quasi tutti; e tuttavia quasi tutti se ne rendono colpevoli in omaggio alla pubblica opinione e per schivare un'umiliazione personale. Il commercio illecito dei sessi è agli occhi della religione un grave peccato sia per l'uomo che per la donna; ma la pubblica opinione è indulgente per simile peccato, se commesso dall'uomo; e l'uomo quindi non prova, in generale, un grande scrupolo a rendersene colpevole; mentre per la donna l'obbligazione religiosa è imperiosa e il più delle volte efficace, ma solo perchè raddoppiata dalla sanzione realmente grave della pubblica opinione (1).

III. — La religione non può adunque *imporre* la morale; ma se non può imporla, non è almeno indispensabile per *insegnarla*? Ogni morale elevata non fu insegnata dalla religione? I più grandi filosofi non credenti non si sono arrestati, anche nei loro slanci più sublimi, ben al di qua della morale del Cristianesimo? Se si vuole che gli uomini adottino un sistema di morale e concorrano colla loro sanzione ad imporlo, non

(1) Op. cit., pagg. 77-85.

è necessaria da parte loro la credenza che viene dall'alto?

Storicamente, osserva il Mill, queste osservazioni contengono molta verità; e infatti i popoli antichi, in generale, hanno riguardato la loro morale, e spesso anche la loro scienza, come rivelazioni di potenze superiori, nè sarebbe stato facile condurli per altra via ad accettarle. Ma non segue da ciò che gli uomini fossero disposti a non aver più fede nelle verità morali o nelle verità scientifiche, pel solo fatto che credessero tali verità non sgorgare da più alta fonte che dal cuore d'uomini saggi e nobili. Le verità morali sono abbastanza forti, nella loro evidenza propria, per rimaner salde, checchè avvenga, nel nostro cuore, una volta che se ne siano impadronite. I bei precetti di Gesù e di Marc'Aurelio sono divenuti oramai possesso, proprietà nostra; nè è possibile ammettere, finchè gli uomini resteranno colti e civili, che siano dimenticati o cessino d'esercitare sulla coscienza la loro influenza benefica (1).

Dunque non occorre attribuire alle dottrine morali un'origine sovrannaturale; anzi è male, secondo il Mill, attribuir loro simile origine. Questa origine le consacra e le protegge contro la discussione e la critica; sicchè, anche avendo bisogno di purificarsi, di perfezionarsi, o, non foss'altro, di modificarsi per corrispondere ai nuovi bisogni e alle relazioni nuove, s'immobilizzano, si fossilizzano in qualche modo, divengono qualche cosa di stereotipo, come la legge nei seguaci del Corano. « La credenza nel sovrannaturale », conclude il Mill, « per quanto grandi siano i servigi ch'essa ha reso alle prime età delto svolgimento dell'umanità, non potrebbe adunque essere considerata più a lungo come

(1) Op. cit., pagg. 89-92.

necessaria, sia a metterci in grado di sapere ciò che è bene e male nella morale sociale, sia a fornirci motivi di fare il bene e d'astenerci dal male » (1). E se, non ostante ciò, la religione è pur sempre un bisogno dell'umana natura, è una sorgente di soddisfazioni personali e di sentimenti elevati, non occorre, per averla, ricorrere al sovrannaturale, non occorre « fare un viaggio al di là dei limiti del mondo che abitiamo »; si potrebbe, « idealizzando la vita terrestre, creare una poesia e, nel miglior senso della parola, una religione egualmente adatta ad esaltare i sentimenti e a nobilitare la condotta » (2).

La religione dell'umanità, ecco la religione dello Stuart Mill che avrebbe i vantaggi delle religioni sovrannaturali, senz'averne gl' inconvenienti. E tale religione sarebbe insieme la più alta moralità, comprimendo l'egoismo ed esaltando l'altruismo; « trasportando le idee e i sentimenti fuori dell' individuo e fissandoli sovra un oggetto che non soddisfa alcun interesse, che si ama e si cerca come un fine per se stesso »; inducendo la persuasione che l' individuo e l'umanità sono una cosa sola e, per ciò stesso, suscitando e mantenendo sentimenti profondi di simpatia per il bene generale (3).

IV. — Così, a separare nettamente la moralità dalla religione e a ridurre la moralità e la stessa religione

---

(1) Op. cit., pagg. 92-93.

(2) Op. cit., pag. 98.

(3) Op. cit., pagg. 98-103. Per avere più larghe notizie attorno a questa *religione dell'umanità*, che nel testo abbiamo appena accennato, vedi anche Op. cit., pagg. 103-115 e *Utilitarianism*, London, 1897, 13ª ediz., pagg. 46-47.

alle proporzioni di fatti puramente umani, senza mistura di elementi sovrannaturali, lo Stuart Mill era condotto dall'educazione addirittura irreligiosa ricevuta da suo padre; a cui dovea aggiungersi poi l'influenza non meno poderosa esercitata sull'animo suo da un libro del Bentham, anche avverso alla religione, che, giovinetto di 16 anni, egli ebbe dal padre e lesse e annotò (1). È curioso, a questo proposito, e istruttivo insieme leggere nelle *Memorie* con quale cura il padre scegliesse pel figlio i libri che reputava tornar utili alla sua educazione, e quanto amorosamente il figlio corrispondesse ai desideri del padre, ogni libro che questi gli dava leggendo e tempestando di note marginali.

Ma quale doveva essere il fondamento umano della morale dello Stuart Mill? Dove e in che trovarlo? Se la separazione della morale dalla religione, se il suo umanarsi, per così dire, ne costituiva la forma, donde potea venire il contenuto che tale forma era destinato a riempire?

Anche in questa parte le influenze che circondarono il Mill negli anni primi della sua giovinezza, valgono a spiegare molte cose.

Il padre suo, suo unico maestro, come s'è detto, era utilitario; ammetteva quindi in morale il criterio degli Epicurei, cioè considerava « come unico giudice del bene e del male la tendenza delle azioni a produrre piacere

---

(1) Il libro del Bentham aveva questo titolo: *Analysis of the influence of natural religion in the temporal happines of mankind.* L'autore vi si nascondeva sotto il pseudonimo di *Philip Beauchamp.* Lo Stuart Mill discorre della grande influenza che questo libro ha esercitato sull'animo suo, specialmente nelle sue *Memorie,* pagg. 66-67, e vi accenna anche nei *Saggi sulla religione,* pag. 70.

o dolore ». Ma c'era in lui pure, soggiunge il figlio, qualche cosa della morale dei Cinici. Egli infatti non credeva al piacere, almeno ne' suoi ultimi anni; non già ch'egli fosse insensibile ad esso, ma lo stimava al disotto del prezzo che costa, nello stato attuale della società. La massima parte dei traviamenti nella condotta erano, secondo lui, la conseguenza d'una valutazione eccessiva dei piaceri. Per ciò la temperanza, intesa nel senso largo che le davano i filosofi della Grecia, pareva a lui, come a questi, il perno dei precetti dell'educazione. « Le lezioni di temperanza ch'egli mi dava », osserva il figlio a questo proposito, « occupano un gran posto nei miei ricordi d'infanzia ». Di più « egli poneva sempre i piaceri dello spirito al di sopra di tutti gli altri, anche a non considerarli che come piaceri e senza tener conto dei vantaggi ulteriori che procurano. Faceva pure altissimo conto dei piaceri che nascono dalle affezioni benevole; era solito dire che non aveva mai conosciuto vecchi felici, se non quelli che erano capaci di rivivere nei piaceri dei giovani. Professava il più grande disprezzo per le emozioni *appassionate* d'ogni specie. Vi vedeva una forma di pazzia. La parola *intenso* era per lui l'espressione abituale della disapprovazione e del disprezzo (1) ».

Come è facile vedere, in queste idee di Giacomo Mill c'è in germe la morale utilitaria del figlio. C'è il punto di partenza: il piacere e nulla più che il piacere, misura delle azioni; c'è fin anco, se si vuole, il punto d'arrivo: quella nobile dottrina per cui nella valutazione dei piaceri non si deve tener conto soltanto della quantità, ma anche e sovrattutto della qualità; quella contraddizione

---

(1) *Mes Mémoires*, pagg. 45-47.

ch' io direi felicissima, per cui, pur ammettendosi il piacere come il supremo criterio della moralità delle azioni, si viene poi a riconoscere ch'esso non basta, e si mette accanto ad esso, anzi al di sopra di esso, un altro criterio tutto spirituale e ideale, e d'un valore quindi ben altrimenti maggiore (1).

Ma non la sola influenza del padre dovea determinare nel figlio la predilezione per la morale utilitaria, ch' egli professò poi.

Uno dei più cari amici di Giacomo Mill era Geremia Bentham, l'autore illustre della *Deontologia*, e il vero fondatore dell'utilitarismo in Inghilterra. « Mio padre, » scrive il figlio, « fu il primo fra gli uomini eminenti d'Inghilterra, che comprese perfettamente e adottò le idee generali del Bentham su l'etica, il governo e la legislazione. Fu naturalmente questa adesione che diede origine alla simpatia che li univa e ne fece degli amici intimi (2) ». Grazie a questa intimità, il Bentham era uno di quelli che il giovinetto Mill vedeva di più, e di cui più ascoltava le conversazioni col padre, prendendovi interesse e traendone profitto. Perfino vita in comune condussero per qualche tempo il Bentham e i due Mill (3): e s' immagini perciò se in ambiente morale più favorevole all'utilitarismo potea svolgersi la fanciullezza del futuro filosofo (4).

---

(1) Vedremo però più avanti che questo elemento ideale della sua morale veniva al Mill da sorgenti più intime.

(2) Op. cit., pag. 52.

(3) Op. cit., pagg. 52-53.

(4) In una lettera ad Augusto Comte, dell' 8 novembre 1841, lo Stuart Mill dichiara d'essere stato *allevato*, anzi d'essere *nato*, per così dire, nel « benthamismo »: « la section benthamiste de l'école révolutionnaire, dans laquelle je fus élevé, et même je puis

Aggiungasi che qualche anno dopo, nell'inverno dal 1821 al 1822, (avea allora lo Stuart Mill poco più di 15 anni), avendogli il padre, sotto la direzione di John Austin, fatto intraprendere lo studio delle leggi, gli diede pure a studiare il *Trattato di legislazione* di Dumont de Genève, opera che faceva conoscere le principali dottrine del Bentham al continente e al mondo intero. « *La lettura di questo libro* », scrive il Mill », *fece epoca nella mia vita; fu una delle crisi della storia del mio spirito. La mia educazione era stata fin qui, in un certo senso, un corso di benthamismo; mi si avea insegnato sempre ad applicare il criterio del Bentham: la nozione della più grande felicità;* conoscevo anche benissimo una discussione astratta di queste idee, che formava un episodio d'un dialogo inedito sul governo, scritto da mio padre sul modello dei dialoghi di Platone; e tuttavia, fin dalle prime pagine del Bentham, *queste dottrine mi colpirono con tutta la forza della novità.* Mi colpì sovrattutto il capitolo in cui il Bentham portava un giudizio sui modi di ragionamento comunemente usati in morale e in legislazione, e dedotti da espressioni come le seguenti: « le leggi della natura », « la diritta ragione », « il senso morale », « la rettitudine naturale » ecc.; egli mostrava che questi ragionamenti non sono che un dogmatismo travestito, col quale s'impongono i propri sentimenti ad altri, avendo l'aria di scandagliare delle formule che non rendono ragione del sentimento morale, ma che non hanno altra ragione che questo sentimento. Non m'era ancora venuta l'idea che il principio del Bentham mettesse fine a tutta questa

---

presque dire dans laquelle je naquis ». Cfr. *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte publiées avec les réponses de Comte par L. Levy-Bruhl,* Paris, Alcan, 1899, pag. 2.

morale: *sentii allora che tutti i moralisti passati erano detronizzati e che un'éra nuova era incominciata.... Ad ogni pagina del libro mi sembrava di veder aprirsi orizzonti più luminosi e più vasti,* dove apprendevo lo scopo al quale doveano tendere le opinioni e le istituzioni umane, come pure la maniera di condurvele e la distanza che le separa presentemente da esso. Quando io chiusi l'ultimo volume del trattato, *ero trasformato. Il principio dell'utilità,* inteso come il Bentham lo intendeva, e applicato com'egli lo applicava nei suoi tre volumi, *venne a prendere nel mio spirito il posto che gli apparteneva; diventò come la chiave di volta che riunì in un sol corpo tutti gli elementi distaccati, che avevano composto fin allora, come altrettanti frammenti isolati, le mie cognizioni e le mie credenze. Esso diede unità alle mie concezioni delle cose. Da quel momento io ebbi delle opinioni, una credenza, una dottrina, una filosofia* e, *in uno dei migliori significati della parola, una religione, della dimostrazione e della propagazione della quale io potrei fare il principale scopo della mia vita. Avevo davanti a me una concezione grandiosa dei cangiamenti da effettuare nelle condizioni dell'umanità, per mezzo di questa dottrina. Il trattato di legislazione mi appariva come il quadro più comprensivo di ciò che diverrebbe la vita umana, se le si applicassero le leggi raccomandate dal Trattato* » (1).

Adunque nella dottrina del Bentham lo Stuart Mill avea trovato, per così dire, se stesso; avea trovato la chiave di volta destinata a saldare insieme le parti varie delle sue conoscenze e delle sue credenze, ciò che dovea

---

(1) *Mes Mémoires,* pagg. 61-64. Giova per la sua grande importanza leggere tutto il luogo, e non quella parte sola che abbiamo riferita nel testo.

dare unità alle sue concezioni delle cose; avea trovato la sua dottrina, la sua filosofia, la sua religione. Meditando sulle idee del Bentham, egli s'era sentito rapire, lo confessa egli stesso « a un'altezza donde abbracciava l' immenso dominio del pensiero, dove vedea estendersi lontano, come rami d'un medesimo tronco, conseguenze filosofiche d'un valore incalcolabile » (1). Giammai dottrina filosofica era penetrata in uno spirito meglio disposto a riceverla, a farla sua, a convertirla in sangue del suo sangue; giammai dottrina filosofica era apparsa più feconda di miglioramenti pratici e di cangiamenti importantissimi da effettuare nelle condizioni dell'umanità.

(1) Op. cit., pagg. 62-63.

CAPITOLO II.

Ancora l'influenza del Bentham. — Nota personale dello Stuart Mill.

La *Società utilitaria.* — La *Rivista di Westminster.* — Il Bentham affida allo Stuart Mill, giovinetto di poco più di 17 anni, l'incarico di mettere in ordine per la stampa i suoi scritti sulle *Prove giudiziarie.* — La *Società speculativa* di Londra. — L'utilitarismo è come l'atmosfera intellettuale in cui lo Stuart Mill vive. — Elemento nuovo, personale, da lui aggiunto all'utilitarismo. — Aspirazioni ideali, si potrebbero dire anti-utilitarie, dello Stuart Mill. — Storia intima dello Stuart Mill; crisi angosciosa per la quale egli è passato.

I. — Nell'entusiasmo ond'era acceso per le dottrine del Bentham, lo Stuart Mill, un anno dopo, nell'inverno dal 1822 al 1823, formò il piano d'una piccola società, *Società utilitaria*, com'egli la chiamò, « che dovea essere composta di giovani d'accordo sui principii fondamentali, riconoscenti l'utilità per criterio dell'etica e e della politica, e un certo numero dei principali corollarii che se ne possono dedurre ». La società dovea raccogliersi ogni quindici giorni per leggere un lavoro e discutere questioni conformemente ai principii accettati. Si componeva da principio di tre membri, tra cui il segretario stesso del Bentham; poi il numero s'accrebbe, ma non arrivò mai fino a 10, e la società si sciolse nel 1826, dopo aver durato tre anni e mezzo. « Il prin-

cipale profitto ch'io ne ritrassi », scrive il Mill, « fu anzitutto di abituarmi alla discussione orale, e poi di mettermi in relazione con diversi giovani, che professavano le medesime opinioni. Io fui per qualche tempo una specie di *leader*, ed ebbi un' influenza considerevole sui loro progressi intellettuali (1) ».

---

(1) Op. cit., pagg. 75-76. È curiosa la storia di questo nome: *Società utilitaria*, e, in generale, *Utilitario, Utilitarismo*. Lo Stuart Mill confessa di non averlo inventato egli stesso, ma di averlo trovato in una delle novelle di Galt, *Annals of the Parish*, in cui un ecclesiastico scozzese esorta i suoi parrocchiani a non abbandonare il Vangelo per farsi *utilitari*. « Con l'amore », egli scrive, « che hanno i ragazzi per un nome e una bandiera, io m' impadronii della parola e durante alcuni anni conservai il nome per me e lo diedi ad altri come un nome di setta, e avvenne anche che se ne servirono pur persone estranee, le quali sostenevano le opinioni ch'esso voleva designare. A misura poi che queste opinioni furono più conosciute, la parola fu ripetuta da stranieri e da avversari, ed entrò nella lingua usuale proprio nell' epoca in cui quelli che l'aveano presa per primi l' abbandonavano con tutto quello che poteva farli considerare come settari » *(Mes Mémoires*, p. 76. Cfr. anche *Utilitarianism*, p. 9, in nota). Del resto, già fin dal 1781, il Bentham si compiaceva di trovare, in John Townshend, un uomo gli studi del quale « aveano seguito la medesima via che i suoi aveano seguito : un *utilitario*, un naturalista, un chimico, un fisico » (in una lettera del *Bentham a Wilson*, dell' agosto 1781, nel vol. X delle opere del Bentham raccolte dal Bowring, p. 92); e venti anni più tardi, cercando Dumont de Genève un nome per la nuova dottrina e proponendo *Benthamita*, il Bentham protestò e disse: « Benthamita ? Che sorta d'animale è? Se veramente una nuova religione è fondata e vuol avere un nome, si dica *Utilitarian* in inglese, *Utilitaire* in francese » (Bowring, vol. X; pagg. 389-390 : Bentham a Dumont, 28 giugno 1802). Il nome poi fu volto a significato cattivo, tanto che lo stesso Stuart Mill l'abbandonò, essendo divenuto come

Ma nel frattempo (1823) una rivista usciva, organo delle idee del Bentham in tutti i campi, la *Rivista di Westminster*, fondata dal Bentham stesso. Fra i principali collaboratori di essa furono i due Mill, padre e figlio; il figlio, sebbene giovinetto di non ancora 17 anni, diede alla *Rivista* dal secondo all'ottavo numero ben 13 articoli (1).

La *Rivista* fece molto rumore nel mondo. Era il tempo, allora, in cui il liberalismo facea rapidi progressi in Inghilterra, e il movimento riformista montava come una marea; era il tempo, scrive il Mill, « in cui il miglioramento delle istituzioni era predicato nelle alte regioni della società, e il cangiamento completo della costituzione era vivamente reclamato dal basso ». In tal tempo « non è da far le meraviglie se l'attenzione pubblica fu attratta dall' intervento regolare, nel dibattito, d'un gruppo di scrittori che proclamavano altamente la pretesa d'essere i legislatori e i teorici delle nuove tendenze. I membri di questo gruppo recavano nei loro scritti un'aria di convinzione profonda, quando nessuno pareva avere una fede altrettanto robusta in un *credo* altrettanto netto; essi la rompevano apertamente con arditezza coi due partiti politici esistenti; combattevano sistematicamente e senza debolezza opinioni generalmente accettate, e si supponeva che ne avessero di ben più eterodosse ancora di quelle che professavano. La

---

un segno e una denominazione di settario. « Ma », osserva egli, « come parola che caratterizza un'opinione particolare e non un gruppo d'opinioni, che definisce l'utilità come principio, senza occuparsi della sua applicazione, il termine colma un vuoto nella lingua e in molti casi offre un mezzo comodo d'evitare noiose circonlocuzioni », (*Utilitarianism*, p. 9, in nota).

(1) Op. cit., pag. 92.

Rivista diede a quella che si chiamava la scuola del Bentham, in filosofia e in politica, un più grande posto nell'opinione pubblica che non avesse occupato da principio, o che non abbia occupato in seguito in Inghilterra ogni altra scuola anche seria ». « Io fui », conclude il Mill con legittimo orgoglio, « *pars magna* di questo gruppo di scrittori, e appartiene a me più che ad ogni altro di farne la storia (1) ». E, appunto come storico del gruppo, si crede in dovere, egli, il figlio ossequente alla memoria del padre, di far notare che alla diffusione del benthamismo contribuì, più efficacemente dello stesso Bentham, il padre suo. « Il Bentham », egli scrive, « è una figura storica ben più grande di mio padre. Ma mio padre esercitava personalmente più influenza.... Furono le opinioni di mio padre che diedero alla propaganda benthamista e utilitaria di quest'epoca il carattere che le si riconosce. Egli lasciava cadere le idee a una a una in tutte le direzioni, come se sgorgassero da una sorgente inesauribile; e queste si spandeano in seguito per alcuni canali principali, di cui io venivo in primo luogo (2) ». Certo nessuno di noi, soggiunge il Mill, s'accordava in tutti i punti con mio padre; ma le opinioni sue erano il principale elemento donde veniva a quel piccolo gruppo di giovani, « primi propagatori di quello che si chiamò in seguito il *Radicalismo filosofico,* il colore e il carattere che loro si riconosceva ». Il modo di pensare di questi giovani, egli conclude, non era dunque il benthamismo nel senso che il Bentham fosse il loro capo e il loro direttore, ma piuttosto un sistema in cui le idee del Bentham si congiungevano all'economia politica moderna e alla metafisica dell'Har-

(1) Op. cit., pagg. 93-96.
(2) Op. cit., pagg. 96-98.

tley, al principio della popolazione del Malthus e, in politica, a una fiducia pressochè illimitata nell'efficacia di due cose: il governo rappresentativo e la libertà completa di discussione; cose tutte in cui il Mill padre eccelleva (1).

---

(1) Op. cit., pag. 100. Sul *Radicalismo filosofico*, come si chiamò ed è conosciuto nella storia, si veda l'opera importante di ELIE HALÉVY, *La formation du Radicalisme philosophique*, Paris, Alcan, 1901, in tre volumi; in cui si troveranno anche particolareggiate notizie sui rapporti di Giacomo Mill col Bentham e sull'influenza da quello esercitato su questo. L'Halévy con frase felice a un certo punto (vol. I. Introduzione, p. IX) dice che il Bentham « era venerato da un gruppo di discepoli come un patriarca, un capo spirituale, quasi un Dio, di cui Giacomo Mill era il san Paolo »; e aggiunge poi, nel senso in cui della cosa discorre il Mill, figlio, nelle *Memorie*, che se « i riformatori del regime economico e politico e della fisosofia stessa finiscono col riconoscere nel Bentham un caposcuola, non è che il Bentham sia stato, su tutti i punti, il principale o il solo autore delle dottrine nuove; egli non ha inventato nè la legge di Malthus, nè la psicologia di Hartley; e, s'egli ha costituito la teoria utilitaria del radicalismo politico, non ne ha inventato il programma. Molte persone, molte circostanze hanno collaborato alla formazione del radicalismo filosofico ». E aggiunge altrove (vol. II, pagg. 296-297): « Giacomo Mill crede all'azione degl' individui sulla storia, e questa convinzione spiega, rispetto al Bentham, il suo zelo di settario. Perchè, s'egli è ambizioso, è per il Bentham, non per se stesso: nel Bentham egli ha trovato un grand'uomo, il *suo* grand'uomo, ed ha proposto per scopo alla sua vita di dare al Bentham un' influenza sul suo tempo e sul suo paese. Nei suoi rapporti col Bentham egli è sistematicamente docile, e risoluto, senza mai abdicare alla sua dignità personale, a non mai permettere che alcun movimento d'umore, da parte del Bentham, venga a raffreddare o a spegnere un' amicizia ch' egli considera come un' alleanza necessaria al bene dell'umanità ». Giacomo Mill in una

Perciò le dottrine del Bentham sovrattutto, ma in parte anche le opinioni politiche, religiose, morali e psicologiche di Giacomo Mill (1), costituivano il fondo delle idee e del *credo* scientifico, per così dire, di quel gruppo di giovani, collaboratori della *Rivista di Westminster*, di cui Giovanni Stuart Mill veniva in prima linea.

Non mancava, confessa il Mill, in questo gruppo il fanatismo della giovinezza; non mancava lo spirito di setta (2); si dava troppa importanza alla ragione e per poco non si disprezzava il sentimento (3), tanto che un benthamista si diceva spesso una semplice macchina da ragionare (4), e nell' opinione generale era considerato come un nemico della poesia (5); ma, con tutti i suoi difetti (6), quel gruppo rese importanti servigi al benthamismo, e mostra in ogni modo quale svolgimento la dottrina dell' utilità avesse preso in Inghil-

---

lettera al Bentham, del 19 Settembre 1814, (Bowring, vol. X, pagg. 481-482), gli spiega come la sua presenza sia necessaria al fianco di lui, « perchè egli ha aderito ai suoi principii più interamente di chicchessia, perchè egli ha consacrato un maggior numero d'anni di chicchessia ad assuefarsi al mestiere di discepolo, perchè più di chicchessia egli è in grado di consacrare la sua vita intera alla propaganda del sistema ». Giacomo Mill ha la coscienza giustificata d'essere l'intermediario indispensabile fra il Bentham e il mondo esterno.

(1) *Mes Mémoires*, pagg. 100-103.

(2) Op. cit., pag. 103.

(3) Op. cit., pagg. 104-106.

(4) Op. cit., pag. 104.

(5) Op. cit., pag. 106.

(6) Di questi difetti il Mill riuscì a liberarsi, assegnando al sentimento la parte che gli spetta nello svolgimento e nell'educazione dello spirito (*Mes Mémoires*, pagg. 107-108) e sbandendo da sè ogni spirito di setta (p. 108).

terra, e come oramai fosse, per così dire, nell'aria stessa che si respirava, e fin le dottrine avverse non potessero assolutamente non subirne l'influenza e dovessero fare i conti con essa, e come, insomma, essa fosse divenuta la filosofia universale e i riformatori dovessero parlare il linguaggio dell'utilità, se volevano non tanto far accettare, ma anche solo far comprendere le loro opinioni dal pubblico al quale s'indirizzavano (1).

II. — Ma l'influenza del Bentham sul Mill e della sempre maggiore dimestichezza di questo colle dottrine del filosofo utilitario sono prova anche questi altri fatti.

Il Bentham verso la fine del 1824, o al principio del 1825, affidò al Mill l'incarico di mettere in ordine per la stampa i suoi scritti sulle *Prove giudiziarie*. « Io accettai l'incarico con piacere », scrive il Mill, « e vi consacrai quasi tutti i momenti d'ozio per circa un anno, senza parlare del tempo che occorse in seguito per sorvegliare la stampa di cinque grossi volumi (2) ». Avendo il Bentham cominciato il trattato in tre riprese, a grandi intervalli, e in tre maniere differenti, senza mai riferirsi a ciò che avea fatto la volta precedente, lo Stuart Mill avea dunque tre manoscritti da condensare in uno solo, prendendo per base l'ultimo e intercalandovi tutto ciò che trovava negli altri due, che l'ultimo non aveva interamente annullato. Di più conveniva sviluppare certe frasi alla Bentham, come le chiama il Mill, oscure, piene di parentesi e stranamente complicate, e, per espresso desiderio del Bentham, colmare le lacune lasciate qua e là nel trattato. « Il tempo ch'io occupai in questo lavoro d'editore », scrive il Mill, « fu assai bene impiegato.

---

(1) Cfr. ELIE HALÉVY, Op. cit., II, *Avant-propos*, pagg. II-III.
(2) *Mes Mémoires*, pag. 109.

avuto riguardo a' miei progressi. La *Teoria delle prove giudiziarie* è una delle opere del Bentham più ricche di materiali.... ; anche le sue migliori idee figurano in quest'opera collo svolgimento che meritano. Le conoscenze ch'io v'acquistai s' impressero in me più profondamente di quanto sarebbe avvenuto, se solamente avessi letto l'opera; e ciò fu non piccolo vantaggio » (1). E non piccolo vantaggio, anche come scrittore, ebbe a ritrarre il Mill da questo suo lavoro d'editore. Lo stile del *Trattato* del Bentham era vivace, facile, abbondante; e il Mill che se l'avea immedesimato, a così dire, si studiò poi di riprodurlo nei suoi scritti, perfezionandolo colla lettura d'altri autori, inglesi e francesi. « Il mio stile perdette così », egli conclude, « l'aridità che si faceva notare nei miei primi lavori; alle ossa e alle cartilagini s'aggiunsero carni ed essó acquistò, in fine, vita e quasi leggerezza » (2).

Anche per questa via adunque, oltrechè colla *Società utilitaria* e colla *Rivista di Westminster*, lo Stuart Mill contribuiva alla propaganda del benthamismo, mentre di benthamismo s' imbeveva e s' impregnava egli stesso ogni giorno più. Chè infatti il benthamismo non fu perduto di vista nelle riunioni che, fin dal 1825, il Mill e gli amici suoi stabilirono di tenere due volte alla settimana, allo scopo di approfondire colla lettura e la conversazione lo studio di alcune scienze: l'economia politica, la logica, la psicologia analitica (3); non fu trascurato nelle pubbliche discussioni (1825-1830), che in una società di Owenisti, chiamata *Società di cooperazione,* il Mill e gli amici suoi tenevano cogli Owe-

(1) Op. cit., pagg. 109-111.
(2) Op. cit., pagg. 111-112.
(3) Op. cit., pagg. 113-117.

nisti, specialmente intorno ai meriti del sistema dell'Owen, diverso, se non nel fine, certo nei mezzi, dal sistema del Bentham (1); fu affermato e propugnato con maggiore alacrità in una specie di *Società speculativa,* che, ad imitazione della Società speculativa di Edimburgo, s'era costituita a Londra (1825), specialmente per opera di Mac Culloch, l'economista, coll'intervento dello Stuart Mill e di alcuni suoi amici. Alle discussioni, che avvenivano nel seno di questa società, confessa il Mill d'aver preso parte principalissima: ed erano, queste discussioni, battaglie in piena regola fra i *filosofi radicali*, che vale quanto dire Benthamisti, e i *legisti torys.*

La cosa fece rumore, e persone molte, anche di grido, vennero ad ascoltarci, scrive il Mill. « Ciò avvenne anche più negli anni 1828-1829, quando i seguaci di Coleridge, nelle persone di Maurice e di Sterling, fecero la loro entrata nella società, in cui formavano un secondo partito liberale e anche radicale, sovra basi affatto differenti da quelle del benthamismo, e in opposizione violenta con questa dottrina.... Era un terzo partito, e un partito seriissimo, che veniva a prender parte alle nostre lotte, e che non rappresentava male il movimento dell'opinione nella parte più illuminata della nuova generazione.... Le nostre discussioni », conclude il Mill, « erano una ginnastica, che ci era di necessità utilissima, e utilissima fu sovrattutto per me (2) ».

Quale moto meraviglioso d'idee, quale vita intellettuale intensa e profonda, quanto ardore nelle discussioni, a parole in pubbliche adunanze, in iscritto su per i giornali, di cui disgraziatamente non si ha nel nostro paese neanche la più lontana idea! E tutto mettea capo

(1) Op. cit., pagg. 117-119.
(2) Op. cit., pagg. 119-123.

alla dottrina del Bentham nelle sue molteplici applicazioni: la morale, la legislazione, la politica. Il benthamismo era divenuto quasi una religione pe' suoi seguaci, trasformatisi quindi in apostoli; apostoli, però, che non ripetevano ciecamente gl' insegnamenti del maestro, ma che, diffondendoli pel mondo, intendevano insieme a svolgerli, perfezionarli, correggerli. Appunto lo Stuart Mill, fatto maturo, attese a quest'opera di svolgimento e correzione della dottrina del Bentham.

III. Del resto a spiegare pienamente le origini della morale utilitaria nello Stuart Mill bisogna tener conto anche di altre circostanze.

Per un popolo eminentemente pratico e positivo quale è il popolo inglese, l'utilitarismo è come l'atmosfera intellettuale che l'avvolge tutto e in cui respira. Il concetto di moralità si presenta all' Inglese in intima connessione col concetto di utilità. Osservatore dei motivi sovente egoistici delle azioni, l' Inglese non riesce a persuadersi che l'uomo non sia in ogni caso indotto ad agire da simili motivi; non può credere che possa determinarsi ad agire indipendentemente dalle conseguenze utili o dannose che dalle sue azioni può aspettarsi; concepisce perciò una moralità fondata esclusivamente sull'utile e sull' interesse. E dapprima è l'utile e l' interesse del solo individuo, come nell' Hobbes; poi l'utile s'allarga e, attraverso alla dottrina della benevolenza e della simpatia dei Sentimentalisti e degli Scozzesi, di David Hume e di Adamo Smith, attraverso alla dottrina dell'associazione dell' Hartley e dello stesso Hume, si giunge, dall'utile egoistico dell' Hobbes, che rendeva necessario il dispotismo della forza, perchè non avesse a produrre la guerra di tutti contro tutti, « *bellum omnium contra omnes* », al concetto dell'utile

generale ben inteso col Bentham, del disinteresse e dell'altruismo collo Stuart Mill e collo Spencer (1).

Lo Stuart Mill ha subìto quindi non l'influenza sola e parziale del Bentham e del padre suo, ma quella generale della razza a cui appartiene, quella del popolo inglese tutto quanto, di cui, d'altra parte, erano interpreti gli scrittori da lui letti e meditati, che hanno contribuito ancora, in un modo o in un altro, a formare la sua intelligenza e il suo cuore. È un altro esempio della potenza dell'eredità sulla formazione non solo dei temperamenti e dei caratteri, ma perfino delle dottrine e dei sistemi!

Però andrebbe assai lungi dal vero chi credesse che il sistema di morale utilitaria quale fu concepito e svolto dallo Stuart Mill, sia un semplice risultato dell'ambiente, reale o ideale, immediato o mediato, in cui egli viveva; e che nulla di propriamente suo egli ci abbia messo. L'ambiente spiega quel sistema, non lo giustifica. Il Mill non era uomo da ripetere, in una forma più o meno palliata, le idee utilitarie del Bentham e degli altri, antichi o moderni; il Mill ha recato a quelle idee modificazioni importantissime; soprattutto ha cercato di spiegare la coscienza morale, l'obbligazione, il dovere, la virtù, che dagli altri o si trascuravano, o si negavano senza più; ha reso, o almeno ha tentato di rendere interiore quello che per gli altri era semplicemente estrinseco, ricorrendo a tal uopo all'associazione delle idee; ha fatto penetrare, con quanta conseguenza non è facile dire, un elemento ideale, superiore, nella morale utilitaria, fino allora troppo pedestre e degna piuttosto di mercanti interessati ed egoisti, che d'uomini vera-

---

(1) Vedi G. Zuccante, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, Lonigo, Gaspari, 1896, pagg. 2-3.

mente buoni. È l'elemento originario, personale, aggiunto e quasi sovrapposto all'elemento impersonale, dato dalla tradizione e dall'ambiente. Giova conoscere la storia di quest'elemento personale.

IV. — Giacomo Mill avea dato al figlio un'educazione esclusivamente scientifica, e l'avea avvezzato a non tener conto del sentimento, anzi a guardarsene come da cosa perniciosa; e il Bentham, dal canto suo, gli avea pure insegnato a far tutto dipendere dal calcolo freddo della ragione e dell'analisi. Conseguenza di quest'educazione fu, nel Mill, una certa aridità di cuore, e quasi una soffocazione degl' istinti più nobili e generosi dell'anima. « Lo zelo per ciò che io credevo il bene dell'umanità », scrive il Mill, « era in me vivo; ma non s'esercitava ancora, a questa età, che sopra opinioni speculative: non riposava sopra una benevolenza vera o sopra una simpatia per l'umanità; mancava in me un vivo entusiasmo per una nobiltà ideale; io era capace di provare in immaginazione questo sentimento, ma era privo di ciò che ne forma l'alimento naturale, voglio dire la *cultura poetica e sentimentale* » (1). « Io era convinto », così egli ancora, « che il sentimento di benevolenza per altri è sorgente inesauribile di felicità; ma la « *mia educazione non era riuscita a creare in me questo sentimento, o a dargli forza sufficiente per resistere all' influenza dissolvente dell'analisi*.... Non c'era in me alcun desiderio vero che mi portasse verso il fine che mi era proposto, dal momento che nessuno s'era preso cura di armarmi per la lotta. Non provavo piacere per la virtù, nè per il bene generale; ma neppure per altra cosa. Le sorgenti della vanità e dell'ambizione parevano

---

(1) *Mes Mémoires*, pagg. 104-106.

inaridite in me, ***nel modo stesso che le sorgenti della benevolenza*** » (1).

Tali gli effetti dell' educazione ricevuta; e il Mill fu preso da un affanno, da uno scoraggiamento mortale, sicchè si domandava spesso se doveva, se poteva vivere così. Egli si trovava bruscamente spezzata l'associazione che aveva stabilito nel suo spirito tra la sua felicità e la felicità universale. Egli avea cercato fino allora la sua felicità nella felicità degli altri: ebbene, questa sua felicità, a cui dovea servir di mezzo la felicità altrui, gli sfuggiva. Anche nell' ipotesi che tutto ciò che dovea formare la felicità altrui, fosse stato raggiunto, non per questo egli, il Mill, ne sarebbe stato felice; a lui che ne faceva la domanda a se stesso, una voce interna imperiosa rispondeva un « no » netto e reciso. « Supposto che tutti gli oggetti a cui tu miri nella vita siano ottenuti, che tutti i cangiamenti nelle opinioni e nelle istituzioni, nell'attesa dei quali tu consumi la tua esistenza, possano compiersi immediatamente, ne proverai tu una gran gioia, sarai tu ben felice? No! mi rispose nettamente una voce interna che non potevo reprimere. Io mi sentii venir meno: tutto ciò che mi sosteneva nella vita, crollò.... L' incanto, che mi affascinava, era rotto.... Non mi restava più niente a cui potessi consacrare la vita » (2).

Per fortuna quella sua nobile ed eletta natura doveva infine reagire: e reagì infatti.

Anzitutto l'immagine d'una devozione affatto spontanea, affatto disinteressata, senza considerazioni personali, un atto dettato da un sentimento profondamente altruistico, senza mistura di elementi egoistici, lo strappò alle sue idee pessimistiche e gli mostrò l' ideale vero a

(1) Op. cit., pagg. 132-133.
(2) Op. cit., pagg. 126-128.

cui consacrare la vita. « Leggevo per caso », egli scrive, « le memorie di Marmontel; arrivai al punto in cui egli racconta la morte di suo padre, il cordoglio in cui cadde la sua famiglia, e l' ispirazione improvvisa per la quale egli, un semplice fanciullo, sentì e fece sentire a' suoi che farebbe d'ora in poi tutto per essi, che loro terrebbe luogo del padre che aveano perduto. Un' immagine vivente di questa scena passò davanti a me; ne fui commosso fino alle lacrime. Da questo momento il peso che m'accasciava fu alleggerito. L' idea da cui ero assediato, che ogni sentimento fosse morto in me, era svanita. Io potea ritrovare la speranza. Io non era dunque più di legno o di pietra. Io possedevo dunque in me un po' di quella fiamma che dà al carattere un valore, e ci è pegno di felicità.... Le mie impressioni di questo periodo lasciarono una traccia profonda sulle mie opinioni e sul mio carattere.... *Concepii sulla vita idee differentissime da quelle che m'aveano guidato fin là....* Io non avevo sentito mai vacillare in me la convinzione che la felicità è la pietra di paragone di tutte le regole di condotta, e lo scopo della vita. Ma pensavo ora che il solo mezzo di ottenerla *era di non farne lo scopo diretto dell'esistenza. Quelli solamente sono felici,* io pensavo, *che hanno lo spirito rivolto verso qualche oggetto diverso dalla propria felicità, per esempio, verso la felicità altrui, verso il miglioramento della condizione dell'umanità, anche verso qualche atto, qualche ricerca, a cui mirino, non come a un mezzo, ma come a un fine ideale. Aspirando così ad altra cosa, essi trovano la felicità cammin facendo.... Per essere felici, non c'è che un mezzo solo, e consiste nel prendere per fine della vita non la felicità, ma qualche fine estraneo alla felicità* » (1).

(1) Op. cit., pagg. 134-136.

E conseguenza di tale cangiamento che si produceva nell'animo del Mill, fu un altro cangiamento, non meno notevole, riguardante la cultura dei sentimenti e degli affetti. « *Per la prima volta* », scrive egli, « *io diedi alla cultura interna dell' individuo il posto che le conviene fra le necessità di primo ordine della felicità....* Non rinnegavo la cultura intellettuale, e non cessavo di considerare la facoltà e la pratica dell'analisi come condizioni essenziali e dello svolgimento dell' individuo e di quello della società. Ma comprendevo che l'analisi produceva conseguenze che conveniva correggere coltivando insieme altre facoltà. Mi sembrava d'un' importanza capitale conservare un equilibrio conveniente fra le facoltà. *La cultura dei sentimenti divenne uno dei punti cardinali della mia credenza morale e filosofica. I miei pensieri e i miei sentimenti si volsero sempre più verso tutto ciò che potesse servire di strumento a questa cultura* » (1).

E infatti, come si legge nelle *Memorie*, ei si diede con ardore alla musica ed alla poesia; specialmente i poemi di Wordsworth esercitarono sul suo spirito un' influenza benefica, e gli parvero come una sorgente feconda a cui attingere le gioie del cuore, i piaceri della simpatia e dell'immaginazione, i più nobili ideali della vita (2).

E d'allora in poi tutto ciò che c'era stato di artificioso e meccanico nella sua educazione, fu corretto e in parte anche cancellato. Lo Sterling l'avea conside-

---

(1) Op. cit., pagg. 136-137. Leggi l'intero capitolo, interessantissimo, delle *Memorie* che ha per titolo: *Una crisi nelle mie idee.* Cfr. G. ZUCCANTE, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, pagg. 32-35.

(2) *Mes Mémoires*, pagg. 141-143.

rato come *un uomo artificiale,* come *un prodotto di fabbrica.* Nulla di meno vero dopo la crisi che abbiamo narrata; e lo Sterling stesso ebbe a ricredersi (1). Il Benthamismo rigido ed esclusivo ebbe in lui un riprensore severo (2): e dalla maniera di pensare e di sentire del padre suo s'allontanò quanto basta, perchè questi lo considerasse in qualche modo come un disertore della sua bandiera (3). Ei divenne un uomo in qualche parte nuovo, aperto ad ogni idea, anche a quelle de' suoi avversari, che s'avvezzò a giudicare con equanimità e con larghezza, prendendo per regola il motto del Goethe: « Vedere tutte le faccie delle cose » (4). Il Carlyle, per certi articoli da lui pubblicati nel 1831 nello *Spirito del secolo,* ebbe a chiamarlo un *mistico nuovo,* e più tardi, in seguito a una sua professione di fede filosofica, *un mistico che non ha ancora coscienza del suo misticismo* (5). Questo giudizio, certamente eccessivo, che lo Stuart Mill respinge vigorosamente, sta però a denotare tutto il cammino fatto da questo nella nuova via. L'amicizia con una donna « d'un sentimento profondo e forte, d'un' intelligenza penetrante e rapida, d'una natura meditativa e poetica »; con una donna, « in cui non era traccia di egoismo, non già per l'effetto d'un sistema di doveri insegnati, ma per l'effetto d'un cuore che s'identificava coi sentimenti altrui e andava fino al punto di prestar loro coll'immaginazione tutta la forza dei suoi »; in cui « era la passione della giustizia e una generosità senza limiti e una te-

(1) Op. cit., pag. 148.
(2) Op. cit., pagg. 189 e 208-209.
(3) Op. cit., pagg. 171 e 191-192.
(4) Op. cit., pagg. 156 e 232-233.
(5) Op. cit., pagg. 166-168.

nerezza pronta sempre a espandersi intorno a sè » (1); l'amicizia con questa donna, che divenne poi sua moglie, dovea compiere l'opera, già iniziata, di rinnovazione intellettuale e morale.

Questa storia intima del Mill, questa crisi angosciosa per la quale egli è passato, e le modificazioni così notevoli che si verificarono in seguito nelle sue opinioni e nel suo carattere, non hanno avuto qualche influenza sulla sua morale? Altri potrà non crederlo. Noi invece siamo d'avviso che qui più che in qualunque altra cosa sia da ricercare la ragione delle modificazioni serie e profonde da lui recate all'utilitarismo del Bentham; sovrattutto di quel certo profumo di sentimento e d'idealità, per cui la sua morale è così degna di rispetto anche da parte de' suoi avversari. Il Mill infatti non si arresta al criterio della *quantità*, a cui s'era arrestato il Bentham, nell'apprezzamento dei piaceri; vi aggiunge la *qualità*, un che di superiore e di ideale, come è facile vedere (2). E non basta. Come a chiarire anche maggiormente il nuovo criterio, già chiaro di per sè, parla d'un *certo orgoglio, d'un amore di libertà e d'indipendenza personale, d'un sentimento di dignità*, che possiede ogni uomo sotto una forma o sotto un'altra, e in proporzione delle sue facoltà elevate (3); parla d'una « *nobiltà ideale di volontà e di condotta*, come d'un fine per gli esseri umani al quale deve cedere, in caso di conflitto, la ricerca della propria felicità e di quella degli altri, in quanto è compresa nella loro »; parla « *d'una elevatezza e nobiltà di carattere* che contribuirebbe, più di qualunque altra cosa, a

(1) Op. cit., pagg. 176-178.
(2) *Utilitarianism*, pag. 12.
(3) Op. cit., pagg. 12-16.

rendere la vita umana felice; felice, ad un tempo, nel senso relativamente umile della parola, per il piacere e l'assenza del dolore, e, nel senso più elevato, per una vita che non sarebbe più ciò che è ora, quasi universalmente puerile e insignificante, ma tale quale possono desiderarla e volerla esseri umani le cui facoltà sieno sviluppate a un grado superiore » (1). Perfino di un sentimento ***disinteressato, disinterested, d'idea pura del dovere, the pure idea of duty, di essenza della coscienza, the essence of conscience,*** parla il Mill (2); non è tutto ciò ancora effetto di quel, chiamiamolo così, ***substrato*** sentimentale e ideale, che era in fondo all'anima sua, e che si manifestò più che mai dopo la crisi di cui s'è fatta parola?

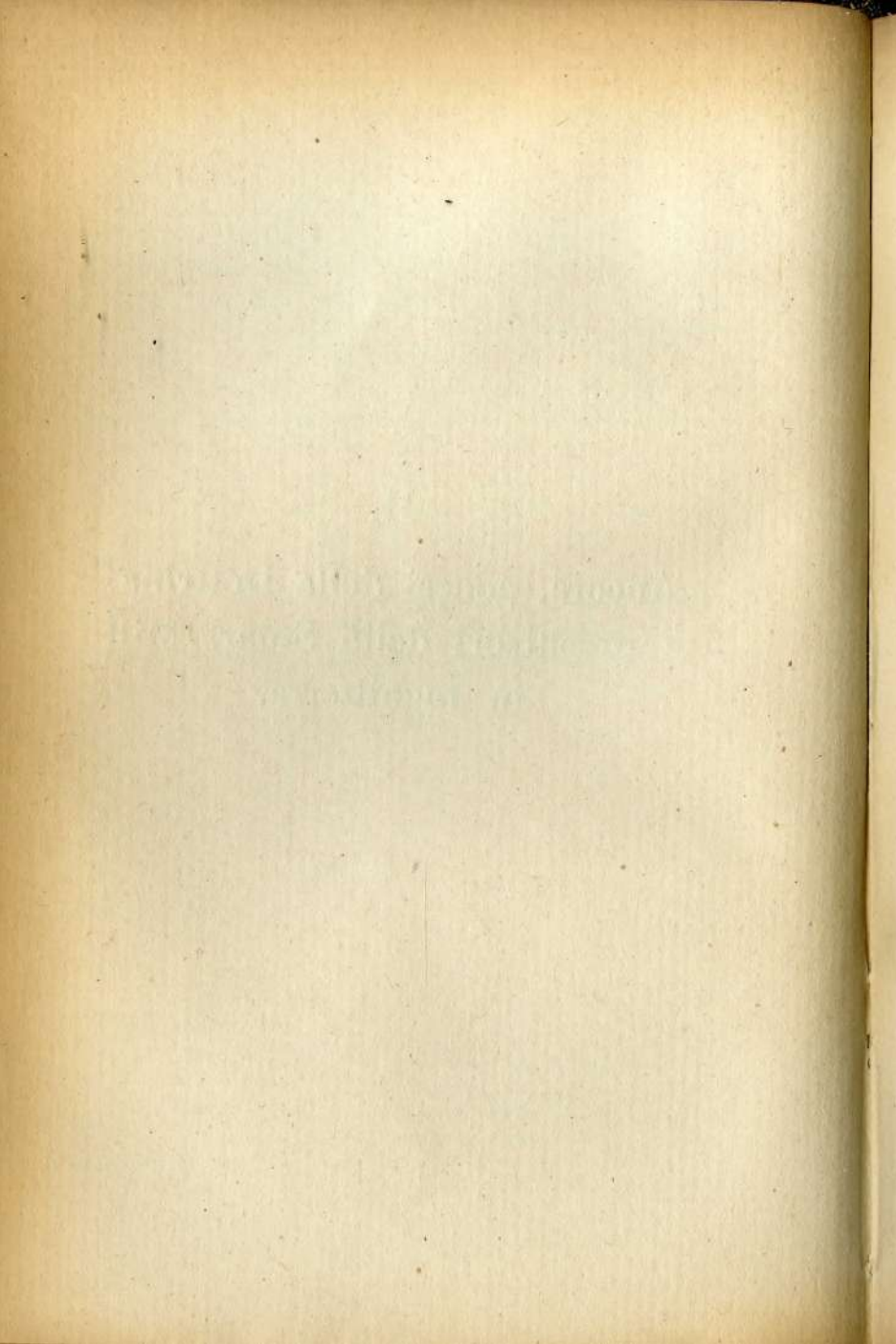
Così, come avviene sempre, non la storia esteriore sola d'un uomo, ma anche e sovrattutto la storia interiore è necessaria a spiegare le sue idee e le sue dottrine.

---

(3) *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. XII, § 7, pag. 549 della 5ª ediz. citata.

(4) *Utilitar.,* pagg. 41-42. Cfr. per tutto ciò ancora G. Zuccante, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer,* pagg. 29-31.

II.

Ancora, genesi della Dottrina: I precursori dello Stuart Mill in Inghilterra.

CAPITOLO I.

Francesco Bacone. — Tommaso Hobbes.

Francesco Bacone. — Tendenza schiettamente utilitaria di quest'iniziatore della filosofia moderna. — Tommaso Hobbes. — Circuito psico-fisiologico dell'attività pratica, secondo l'Hobbes. — Piacere e dolore. — Bene e male. — Relatività del bene e del male. — L'utile, regola della condotta. — L'utile personale ed egoistico. — Hobbes, utilitarista e individualista. — La dottrina della volontà secondo l'Hobbes. — Libertà e necessità coesistenti.

I. — Abbiamo nei precedenti capitoli discorso della genesi, diremo così, prossima, immediata della morale utilitaria dello Stuart Mill, mettendo in rilievo specialmente che decisiva fu a tal riguardo l'azione esercitata sul Mill da suo padre e dal Bentham, e facendo anche notare che pur un elemento originario, personale del Mill, contribuiva, da parte sua, a dare una certa tinta, un certo colorito ideale al sistema da lui abbracciato.

Ma della genesi lontana, mediata di questa stessa morale, cioè di quella che risale alla tradizione filosofica e storica dell' Inghilterra, abbiamo appena toccato, e occorre ora occuparcene di proposito.

Francesco Bacone, come è noto, inizia in Inghilterra la filosofia moderna. Ebbene, egli è anche iniziatore, sotto un certo rispetto, dell' utilitarismo, cioè, almeno, della maniera tutta speciale di giudicare e apprezzare le cose in ragione dell'utilità e dei vantaggi che arrecano.

Prima di tutto la scienza non dev'essere, per Bacone, fine a se stessa, non deve servire ad oziose e sterili speculazioni, deve servire a scopi di utilità, deve scendere dalle sue vette solitarie e far sentire i suoi benefici effetti nella vita, deve attendere ad applicazioni pratiche, deve dominare la natura, perchè l'uomo abbia a stabilirvi il suo regno, il regno dell'arte e dell'industria. La natura non si vince se non coll'obbedirle, ***natura non nisi parendo vincitur***, cioè col piegarsi a conoscerne le leggi; la conoscenza è potenza, è attività, ***scientia et potentia humana in idem coincidunt***; tutti gli sforzi dell'uomo devono essere rivolti alla ***scientia activa***. Ecco perchè il ***Novum Organum***, l'opera capitale di Bacone, in cui sono esposte le sue idee intorno al metodo di arrivare alla conoscenza della natura, ebbe anche dal suo autore quest'altro titolo: ***De interpretatione naturae, sive de regno hominis***.

La tendenza di Bacone è, adunque, schiettamente utilitaria; e ciò risulta, non meno, dai suoi ***Saggi di morale e di politica***, scritti originariamente in inglese, ch'egli stesso tradusse più tardi in latino col titolo: ***Sermones fideles, sive interiora rerum***, pieni di osservazioni giuste e di consigli praticamente utili; e dall'altra sua opera: ***De dignitate et augmentis scientiarum***, in una parte della quale (lib. VII e VIII) sono esposte alcune sue idee di morale e di diritto che, sebbene non formino una teoria vera e propria e un sistema ben regolato e preciso, lo rivelano però il padre, si potrebbe dire, dei moralisti empirici e utilitari d'Inghilterra. Per esempio, il bene a cui tende la volontà, è, secondo lui, individuale, ***bonum suitatis***, e generale, ***bonum comunionis***; questo superiore a quello. Per verità, il bene superiore è la felicità del paradiso; ma la morale pratica non se ne preoccupa; i filosofi moralisti dicono in generale delle belle cose,

ma troppo lontane dalla pratica; la morale pratica ricerca il bene supremo in questa terra, che è il bene della comunità. Perciò l'uomo deve condurre una vita attiva in questo mondo, non già, come si consiglia, ritrarsi nell'isolamento, condurre una vita a sè, fuggire le occasioni di peccare; la vita attiva, in servizio del pubblico bene specialmente, è felicità, felicità larga e piena, che deriva dalla lotta e dal contrasto, dall'affrontare animosi le difficoltà e gli ostacoli; mentre felicità ristretta, egoistica, è chiudersi nella solitudine, lontano dalla folla e dalle tempeste del mondo; lasciando poi che non virtù, ma viltà, è fuggire i turbamenti e le passioni.

II. — Ma Francesco Bacone s'era consacrato massimamente a ricerche di metodo e alle scienze fisiche: delle morali avea dato appena un abbozzo. Fu Tommaso Hobbes che l'empirismo di Bacone applicò alla morale, dandone una teoria pressochè completa; e a Tommaso Hobbes sopra tutto mette capo la morale empirica e utilitaria d'Inghilterra.

Lasciando le sue idee ben note che riguardano lo Stato e il dispotismo, e che il liberalismo inglese non poteva sicuramente accettare, tutto il fondamento, diremo così psicologico, della sua morale rimase pressochè immutato nei sistemi empirici di morale che vennero dopo.

Sorgente d'ogni attività e d'ogni sviluppo intellettuale e morale è, per l'Hobbes, la sensazione, che proviene da un movimento corporeo. In quanto questo movimento si trasmette dall'esterno, per mezzo degli organi, al cervello, e di qui, per reazione, ancora all'esterno, si ha la sensazione puramente percettiva (1); in quanto

(1) .... « Ubicumque actio objecti attingit corpus sentientis, propagatur actio per aliquem nervum ad cerebrum... ». HOBBES,

invece dal cervello, per un'azione continua, si trasmette al cuore, sede delle funzioni vitali, si ha la sensazione che diremo affettiva; cioè, se le funzioni vitali sono favorite da questo movimento, si ha il piacere; se contrariate, il dolore. Piacere e dolore, contrariamente alle sensazioni percettive che per la tendenza loro si proiettano al di fuori, sembrano invece che esistano al di dentro; ma, in realtà, non sono senza rapporti cogli oggetti esteriori; poichè, per una parte, ricevono da questi l'impulso e l'eccitamento per mezzo dell'organo senziente e, per l'altra, se li propongono come fine nelle due tendenze opposte a cui dànno luogo. Queste due tendenze opposte sono l'amore e l'odio, che sono come il piacere e il dolore riferiti al loro oggetto; e di qui l'appetito o, ciò che fa lo stesso, il desiderio e l'avversione, secondo che l'oggetto è piacevole o spiacevole. Il desiderio e l'avversione sono seguiti rispettivamente da un movimento di impulsione, *impulsio*, e da un movimento di ripulsione, *retractio,* che hanno luogo nei nervi; e questi, alla loro volta, da un rigonfiamento e da un rilassamento, *turgescentia et relaxatio,* nei muscoli, da cui deriva il loro contrarsi, *contractio,* e il loro disten-

---

Element. philosoph., Sectio prima, *De corpore,* Pars quarta, *Physica,* c. 25, § 4. « Est ergo sensio motus in sentiente aliquis internus generatus a motu aliquo partium objecti internarum, et propagatus per media ad organi partem infimam ». Op. cit., c. 25, § 2. « Sensio est ab organi sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna, eoque aliquandiu manente per reactionem factum phantasma ». Op. cit., c. 25, § 2. I luoghi citati sono del I vol. delle opere latine dell' Hobbes raccolte e ordinate in cinque volumi per cura del MOLESWORTH. Le stesse cose si leggono press' a poco nel trattato: *Human nature.*

dersi, *extensio* (1). Tale è il circuito psico-fisiologico dell'attività pratica, secondo l'Hobbes: dapprincipio, l'azione della sensazione che dal cervello s'estende al cuore, e vi modifica il movimento vitale, generandovi piacere o dolore; dal piacere l'amore, a cui s'accompagnano il desiderio e l'impulso; dal dolore l'odio, a cui s'accompagnano l'avversione e la ripulsione; in ultimo, il contrarsi o il distendersi dei muscoli.

Ma in tutto questo una cosa, o, meglio, due cose spiccano su tutte le altre, causa e legge insieme, principio e fine della vita pratica: piacere e dolore. Piacere e dolore sono il bene e il male: « ogni uomo », scrive l'Hobbes, « chiama *bene* ciò che gli piace e gli è gradevole; *male*, ciò che gli dispiace ». Appunto per ciò bene e male sono relativi; il bene e il male dell'uno possono non essere il bene e il male dell'altro; il bene dell'uno può essere anche il male dell'altro, e il male dell'uno, il bene dell'altro. Nulla d'assoluto, adunque, c'è nel bene e nel male: il bene stesso al suo più alto grado non ha questo carattere; anche in Dio la bontà si commisura a colui che la prova. Nella natura delle cose non v'ha una regola unica per il bene ed il male; ciascuno ne ha una sua propria, secondo la natura sua (2). Del resto, poichè bene e male si ri-

---

(1) Hobbes, *Element. philosoph.*, Sectio prima, *De corpore*, Pars quarta, *Physica*, c. 25, § 12. (I vol. delle opere latine, edizione Molesworth). Cfr. anche Hobbes, *Human nature*, c. VII, § 1-2 (vol. IV delle opere inglesi dell'Hobbes raccolte, pure, dal Molesworth).

(2) Hobbes, *Human nature*, c. 7, § 3. « Every man, for his own part, calleth that which pleaseth, and is delightful to himself, *good:* and that *evil* wich displeaseth him; insomuch that while

ducono, in ultimo, a piacere e a dolore, e piacere e dolore sono movimenti che favoriscono o contrariano le funzioni della vita, bene e male sono sempre qualche cosa di materiale e le distinzioni, che si fanno comunemente, di beni e mali del corpo, di beni e mali dello spirito, sono più apparenti che reali. Il primo dei beni è la conservazione; il più grande dei mali, la morte, specialmente con tormenti (1).

Naturalmente nella vita si cerca il bene e si sfugge il male, cioè si cerca il piacere e si sfugge il dolore. Però non tanto al presente bada la créatura ragionevole, quanto piuttosto all'avvenire; sicchè è l'utile la

---

every man differeth from another in *constitution*, they differ also from one another concerning the common distinction of good and evil. Nor is there any such thing as absolute goodness, considered without relation; for even the goodness wich we apprehend in God Almighty, *is his goodness to us* ». Cfr. HOBBES, *Element. philosoph.*, Sectio secunda, *De homine*, c. XI, § 4. « Omnibus rebus, quae appetuntur, quatenus appetuntur, nomen comune est *bonum;* et rebus omnibus, quas fugimus, *malum*.... Sed cum alia alii appetant et fugiant, necesse est multa esse quae aliquibus *bona*, aliquibus *mala* sunt.... Sunt ergo *bonum* et *malum* appetentibus et fugientibus correlata;... *simpliciter bonum* dici non potest, cum quidquid bonum est bonum sit aliquibus vel alicui. Bona erant ab initio omnia quae creavit Deus. Quare? Quia ipsi opera sua omnia placuere. Dicitur quoque, bonus est Deus omnibus qui nomen ejus invocant, non autem illis qui nomen ejus blasphemant. Bonum ergo relative dicitur ad personam, ad locum et ad tempus.... Natura boni et mali sequitur rerum *συντυχίαν* ». (Vol. II delle opere latine dell'Hobbes raccolte dal Molesworth).

(1) HOBBES, *Element. philosoph.*, Sectio secunda, *De homine*, c. XI, § 6 (vol. II delle opere latine dell'Hobbes, ediz. Molesworth). « Bonorum autem primum est sua cuique conservatio...; contra vero, malorum omnium primum mors, praesertim cum cruciatu ».

regola della condotta. Tal cosa che non è bene, diventa bene perchè conduce al piacere: così la potenza può essere in se stessa senza attrattive, ma, in quanto ci protegge contro la malvagità e l'invidia e ci assicura il rispetto e ci guadagna anche la benevolenza e l'amore, diventa buona e desiderabile: egualmente la società, benchè in se stessa sia perdita d'indipendenza e rinuncia di diritti, diventa vantaggiosa e buona, in quanto ci salva dalle miserie dello *stato di natura*, dalla *guerra di tutti contro tutti* (1).

Ma l'utile, che è la regola della condotta, rimane sempre utile *personale*. L'uomo è naturalmente un lupo per l'uomo, *homo homini lupus*; l'odio istintivo ch'egli porta a' suoi simili può essere velato, nascosto, ma non cancellato dalla civiltà e dall'educazione; ne è una prova il piacere della maldicenza che regna nelle conversazioni, il piacere del ridicolo che gli uomini così largamente spargono gli uni sopra gli altri. L'uomo non ama che se stesso; l'odio medesimo ch'egli ha per gli altri, deriva, in fondo, dall'amore di sè; si teme che gli altri ci possano nuocere: se alcuno ci si rende amabile, ciò avviene per i vantaggi che ci arreca, perchè serve ai nostri interessi. I sentimenti che parrebbero disinteressati, sono, in fondo, ancora interessati, egoistici; sono egoismo trasformato. Così il rispetto e la religione si risolvono in timore; i sentimenti dell'arte sono espan-

(1) HOBBES, *Element. philosoph.*, Sectio secunda, *De homine*, c. XI, §§ 6-7. « Potentia, si eximia est, bona est, quia utilis ad praesidium; in praesidio autem securitas.... Amicitiae bonae, nempe utiles. Nam amicitia cum ad multa alia tum ad presidium conferunt.... Divitiae, si ingentes...., utiles. Sunt enim praesidium fere certum. Etiam modicae, volenti illis ad praesidium uti, utiles; nam acquirunt amicitias; amicitiae autem praesidio sunt ».

sioni della personalità; il piacere del ridicolo è un sentimento d'orgoglio al vederci superiori ad altri; la stessa benevolenza, la stessa pietà sono egoismo; esser benevolo vuol dire avere il sentimento d'un potere così grande da formare, insieme, la felicità propria e quella degli altri; avere pietà vuol dire pensare che il male altrui possa giungere fino a noi e temere per noi (1).

---

(1) HOBBES, *Element. philosoph.*, Sectio tertia, *De cive, Libertas*, c. I, § 2 (vol. II delle opere latine raccolte dal Molesworth). « Si homo hominem amaret naturaliter, id est, ut hominem; nulla ratio reddi posset, quare unusquisque unumquemque non aeque amaret, ut aeque hominem; aut cur eos frequentaret potius, in quorum societate ipsi potius quam aliis defertur honor et utilitas. Non socios igitur, sed ab illis honore vel commodo affici natura quaerimus; haec primario, illos secundario appetimus. Quo autem consilio homines congregantur, ex iis cognoscitur quae faciunt congregati. Si coeant enim commercii causa, unusquisque non socium, sed rem suam colit; si officii causa, nascitur forensis quaedam amicitia, plus habens mutui metus, quam amoris, unde factio aliquando nascitur, sed benevolentia nunquam. Si animi et hilaritatis causa, solet maxime perplacere sibi unusquisque iis rebus, quae risum eccitant, unde possit, prout est natura ridiculi, comparatione turpitudinis vel infirmitatis alienae, ipse sibimet commendatior evadere. Etiamsi autem hoc innocuum aliquando et sine offensa sit, manifestum tamen est, delectari eos non prius societate quam gloria sua. Caeterum in hujusmodi congressibus laeduntur absentes, eorum tota vita, dicta, facta, examinantur, judicantur, condemnantur et dicteriis traducuntur, neque parcitur ipsismet confabulantibus, quin idem patiantur simul atque e consessu exierint ». Vedi anche HOBBES, *Human nature,* c. IX, §§ 7-17. « *Pity* is imagination or fiction of future calamity to our selves, proceeding from the sense of another mans' calamity, § 10 ». « There is yet another passion sometimes called love, but more properly *good will* or *charity*. There can be no greater argument to a man, of his own power, than to find himself able not only

Per tal modo solo l'egoismo è la legge della vita, secondo l'Hobbes; sola realtà esistente è l'individuo: la società è qualche cosa d'artificioso, di sovraggiunto allo stato di natura, in cui gl'individui non soltanto sono atomi disgregati e disciolti, ma in lotta fra loro e nemici. Su nessun elemento naturale si fonda la società, secondo l'Hobbes; è la necessità della propria conservazione, è il mutuo timore che induce gl'individui ad unirsi, pattuendo non solo di non ledersi reciprocamente, ma di rinunciare ad ogni loro diritto nelle mani d'una persona individuale o collettiva, che ha in suo potere la forza a guarentigia e difesa di tutti; appunto, un meccanismo fondato sulla forza è, per l'Hobbes, la società (1). « Statuendum igitur est », scrive l'Hobbes, « originem magnarum et diuturnarum societatum non a mutua hominum benevolentia, sed a mutuo metu extitisse » (2); e ancora: « Negari non potest, quin status hominum naturalis, antequam in societatem coiretur, bellum fuerit; neque hoc simpliciter, sed bellum omnium in omnibus » (3). L'Hobbes è non solo utilitarista, ma individualista convinto e deciso; che però, per assicurare e guarentire l'individuo, finisce col metterlo in piena balia d'un potere immane che lo annienta. Questo potere è tutto, dispone della persona, della vita,

---

to accomplish his own desires, but also to assist other men in theirs: and this is that conception wherein consisteth *charity*, § 17 ».

(1) Vedi la parte 2ª del trattato *De Cive*, che ha per titolo *Imperium*.

(2) *Element. philosoph.*, Sectio tertia, *De Cive, Libertas*, c. I, § 2.

(3) *Element. philosoph.*, Sectio tertia, *De Cive, Libertas*, c. I, § 12.

dei beni dei cittadini; dispone della loro coscienza religiosa, della loro coscienza morale. La vera religione è quella ch'esso ordina; la vera morale, quella ch'esso ordina. Esso fa il vero ed il falso, il giusto e l'ingiusto. Nello stato di natura ognuno può fare ciò che gli piace. Niente di quanto l'uomo può fare è ingiusto in sè (1). Se una persona reca nocumento ad un'altra, dal momento che non esiste fra loro alcun patto, si può ben dire che quella fa torto a questa, ma non che le fa ingiuria (2). Nello stato sociale la cosa è diversa. L'uomo ha rinunciato a' suoi diritti naturali, e quello che lo Stato stabilisce, è giusto; solo collo stabilirsi dello Stato comincia la distinzione del giusto e dell'ingiusto (3).

III. — Ma anche un'altra teoria va ricordata dell'Hobbes: la teoria della volontà e della libertà. Anche questa teoria, d'indole psicologica, ma fondamentale per la morale, ha lasciato traccie notevoli nei sistemi empirici di morale che si sono succeduti in Inghilterra.

Già si è visto che per l'Hobbes il desiderio e l'avversione sono l'ultimo risultato d'un piacere e d'un dolore, e per ciò, in fondo, d'un movimento che dall'esterno si propaga al cervello e quindi al cuore, sede delle fun-

(1) *Element. philosoph.*, Sectio tertia, *De Cive, Libertas*, c. I, § 10. « Natura dedit unicuique jus in omnia: hoc est in statu mere naturali, sive antequam homines ullis pactis sese invicem obstrinxissent, unicuique licebat facere quaecumque et in quoscumque libebat, et possidere, uti, frui omnibus, quae volebat et poterat ».

(2) *Element. philosoph.*, Sectio tertia, *De Cive, Libertas*, c. III, § 4.

(3) *Element. philosoph.*, Sectio tertia, *De Cive, Imperium*, passim; e *Leviathan*, Pars secunda, *De civitate*, passim (nel III vol. delle opere latine raccolte dal Molesworth).

zioni vitali. Ebbene, il desiderio e l'avversione generano anche la volontà e la libertà, secondo l'Hobbes. Quando, in rispetto ad una medesima cosa, si prova a volta a volta il desiderio e l'avversione, questa alternativa, finchè dura, si chiama ***deliberazione*** (1). Quando, in seguito alla deliberazione, uno dei due movimenti, il desiderio o l'avversione, prevale e la vince sull'altro, si ha la ***volontà;*** sicchè volontà, desiderio o avversione, o, con una parola sola, appetito, sono la medesima cosa, con di più, da parte della volontà, la deliberazione (2).

---

(1) *Element. philosoph.*, Sectio prima, *De corpore*, Pars quarta, *Physica*, c. 25, § 13. « Cum animalia modo appetant, modo fugiant eandem rem, prout placituram vel nocituram sibi putant, manente illa appetitus et fugae alternatione, fit series cogitationum illa quae dicitur *deliberatio* ». *Leviathan*, Pars prima, *De homine*, c. VI, pag. 47 e seg. del III vol. delle opere latine raccolte dal Molesworth. « Quando in animo humano appetitus, aversio, spes, motus, circa rem eandem oriuntur alternatim, veniuntque in animum faciendi omittendique bonae malæque consequentiæ successive adeo ut interdum fugiamus, interdum speremus, interdum metuamus; tum totum illud passionum aggregatum, eatenus durans dum res effecta sit vel reiecta, vocatur *deliberatio* ». *Human nature*, c. XII, § 1.... This alternate succession of appetite and fear during all the time the action is in our power to do or not to do, is that we call *deliberation*.... Vedi anche *Element. philosoph.*, Sectio secunda, *De homine*, c. XI, § 2.

(2) *Element. philosoph.*, Sectio prima, *De corpore*, Pars quarta, *Physica*, c. 25, § 13. « Appetitus ergo et fuga, nisi præxistente deliberatione, simpliciter vocantur appetitus et fuga. Sed si prœcesserit deliberatio, tunc ultimus in ea actus appellatur, si appetitus sit, *velle*, sive *volitio;* si fuga, *nolle;* ita ut eadem res voluntas vocetur et appetitus, sed consideratio, nempe an ante an post deliberationem, diversa sit ». *Leviathan*, Pars prima, *De homine*, c. VI. « In deliberatione, appetitus ultimus vel aversio actioni, de qua deliberatum est, immediate adhaerens, est *voluntas*.... » Cfr. anche *Human nature*, c. XII, § 2.

Quando alla volontà non s'oppongono ostacoli e c'è il potere di fare, si ha la *libertà;* sicchè la libertà non sta nella facoltà di volere, ma nella facoltà di fare (1): il volere non è libero, come non è libero l'appetire, con cui si confonde. Chi appetisce può aver libero l'operare, ma non può aver libero l'appetire stesso, determinato da una causa necessaria (2). In chi appetisce, la causa dell'appetire procede l'appetire, di modo che l'appetire non può non seguire, cioè segue necessariamente (3). Volontà e libertà appartengono egualmente all'uomo e all'animale; ma una libertà che sia libera da necessità, non conviene nè all'uno, nè all'altro (4); la libertà coin-

---

(1) *Element. philosoph.*, Sectio prima, Pars quarta, *De corpore, Physica,* c. 25, § 13. « .... Quod si per libertatem intelligamus facultatem, non quidem *volendi,* sed quae volunt *faciendi....* » Interessante sovrattutto è il luogo dell'*Human nature* (c. XII, § 5) che mostra come la libertà, intesa nel senso di *facoltà di volere,* si risolve in un *volèr volere* all'infinito. « The will is not voluntary; for a man can no more say he will will, than he will will will, and so make an infinite repetition of the word [will]; which is absurd, and insignifiant ».

(2) *Element. philosoph.*, Sectio secunda, *De homine,* c. XI, § 2. « Appetentibus *agere* quidem liberum esse potest; ipsum autem *appetere* non potest ».

(3) *Element. philosoph.*, Sectio prima, *De corpore,* Pars quarta, *Physica,* c. 25, § 13. « In appetente appetendi causa præcesserat integre, et proinde ipsa appetitio non sequi non poterat, id est, secuta est necessario ».

(4) *Element. philosoph.*, Sectio prima, *De corpore,* Pars quarta, *Physica,* c. 25, § 13. « Neque id quod intus in homine fit, dum vult aliquid, dissimile ei est quod fit in aliis animalibus dum, habita prius deliberatione, appetunt. Neque libertas volendi major est in homine quam in aliis animalibus.... Libertas talis, ut a necessitate libera sit, neque hominum neque brutorum voluntati convenit ». *Leviathan,* Pars prima, *De homine,* c. VI. « Alterna

cide colla necessità. L'acqua d'un fiume scorre liberamente, e tuttavia necessariamente: similmente gli atti volontari dell'uomo, liberi, sono anche necessari (1); essi hanno delle cause, e queste delle altre, e queste altre delle altre ancora, finchè si giunge alla causa delle cause, che tutte le prevede, le determina, le domina, le incatena; negare la fatalità divina nelle nostre libere volontà è negare in Dio stesso la causalità, l'efficacia l'onniscenza e l'onnipotenza (2).

---

haec successio appetitus, aversionis communis est homini cum animalibus caeteris. Nam deliberant etiam bestiae.... Unde sequitur bestias, quia deliberant, etiam voluntate praeditas esse ».

(1) *Of liberty and necessity* (nel IV vol. delle opere inglesi raccolte dal Molesworth). « Liberty is the absence of all the impediments to action that are not contained in the nature and intrinsecal quality of the agent. As for exemple the water is said to descend freely, or tho have liberty to descend by the channel of the river », pagg. 273-274.

(2) *Of liberty and necessity* (vol. IV delle opere inglesi) e *The questions concerning liberty, necessity and chance between d.r Bramhal and T. Hobbes* (nel V vol. delle opere inglesi).

Sono lieto di ricordare intorno alla morale dell'Hobbes due monografie, notevoli, di autori italiani: GIUSEPPE TARANTINO, *Saggi sulle idee morali e politiche di Tommaso Hobbes,* Napoli, Giannini e figli, 1905; RODOLFO MONDOLFO, *La morale di T. Hobbes,* Verona-Padova, Drucker, 1903. Di lavori d'autori stranieri sull'Hobbes — è amplissima, inesauribile la bigliografia sull'argomento — ricordo in particolare FERD. TÖNNIES, *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes,* 4 articoli in *Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos.,* 1879-1881, importantissimi per la morale dell'Hobbes, il terzo e il quarto; dello stesso TÖNNIES, *Hobbes' Leben und Lehre,* Stuttgart, 1896; GEORGE-LYON, *La Philosophie de Hobbes,* Paris, Alcan, 1893; GEORGE CROOM ROBERTSON, *Hobbes,* Edinburgh and London, 1886.

CAPITOLO II.

Giovanni Locke. — I Sentimentalisti.

Giovanni Locke. — Le sue idee intorno all'innatismo dei principii sia teorici, sia pratici. — Esperienza, associazione. — Le sue idee intorno all'universalità dei principii pratici. — Che cosa sia la coscienza. — Il bene e il male identificati, in ultimo, con il piacere e il dolore. — Virtù e vizio fatti dipendere, in ultimo, dall'esteriorità del premio e del castigo, della lode e del biasimo, della stima e del disprezzo. — Schema utilitario di vita, secondo il Locke. — I Sentimentalisti: Shaftesbury, Butler, Hutcheson. — Come, sebbene non utilitari, abbiano però idee e dottrine da cui trarrà profitto la scuola utilitaria.

Giovanni Locke, che in politica si può considerare, per il suo *Saggio sul governo civile* e per la sua *Lettera sulla tolleranza,* come il padre e il maestro del liberalismo inglese; che in psicologia, in logica e, in generale, in filosofia ha lasciato, monumento imperituro, il *Saggio sull'intelletto umano,* il primo libro di critica della conoscenza; che, anche in fatto di educazione, nel trattatello che ha, appunto, per titolo: *Alcuni pensieri sull'educazione,* mette innanzi idee d'un grandissimo valore pratico, frutto d'un'osservazione sana e avveduta; Giovanni Locke non ha, invece, in morale una dottrina ben definita e precisa, nè si può dire quindi abbia esercitato in tale campo quell'influenza poderosa che ha esercitato negli altri. Spinto da' suoi amici a scrivere un trattato di morale, il Locke vi si era rifiutato, perchè

« l'evangelo », diceva egli in una lettera a Molyneux, « contiene un corpo di morale così perfetto, che la ragione può essere scusata di rinunciare a tale ricerca » (1). Ciò non ostante, idee riguardanti la morale non mancano nelle sue opere, e specialmente nel *Saggio sull'intelletto:* sovrattutto ciò ch'egli dice, in questo, dei principii, sia teorici, sia pratici, che non sono già innati, naturali, ma traggono loro origine dall'esperienza e dall'associazione, era come uno sprazzo di luce destinato a illuminare i sistemi di morale posteriori, era come un germe da cui doveano uscire frutti meravigliosi. « Supponiamo », scrive egli (2), « che al principio l'anima sia una tavola rasa, *tabula rasa*, priva d'ogni carattere, senza alcuna idea, qualunque sia. Come giunge essa a ricevere delle idee? Per qual mezzo ne acquista una così prodigiosa quantità?... Donde attinge quei materiali che sono come il fondo di tutti i suoi ragionamenti e di tutte le sue conoscenze?... A ciò rispondo con una parola: dall'esperienza. È questa il fondamento di tutte le nostre conoscenze; da questa traggono la loro prima origine ». E dell'associazione scrive: « Alcune delle nostre idee hanno fra loro una corrispondenza e un legame naturale.... Ma v' ha anche un altro legame d'idee che dipende unicamente dal caso e dal costume, di maniera che certe idee che, di per sè, non hanno assolutamente alcuna connessione naturale, vengono ad essere sì fortemente unite nello spirito di alcune persone, che è assai difficile separarle » (3).

(1) *Familiar letters.*

(2) Lib. II, c. I, § 2. Cfr. lib. I, c. III, § 2. « On peut remarquer qu'ils (les enfants) n'en acquièrent (si parla d'idee) justement que celles que l'expérience et l'observation des choses qui se présentent à eux, excitent dans leur esprit ». (Trad. Coste).

(3) Lib. II, cap. XXXIII, § 5.

Appunto l'esperienza e l'associazione, a cui è da aggiungere l'educazione e il costume, valgono a spiegare i pretesi principii innati, sia teorici, sia pratici. Avviene così, nota assai finemente il Locke, che certe idee le quali non hanno altra sorgente che la superstizione d'una nutrice o l'autorità d'una vecchia, diventano spesso, col tempo e pel consentimento delle persone che ne circondano, altrettanti principii di religione e di morale. Lo spirito del fanciullo, simile a una carta bianca, su cui imprimete quei caratteri che vi piacciono, riceve e conserva le impressioni che gli si vogliono dare; giunto all'età della ragione, riflettendo su se stesso, per quanto colla memoria si spinga all'indietro, trova quelle impressioni sempre presenti, anteriori ad ogni ricordo, e immagina perciò, poichè non può scoprirne in se stesso le prime sorgenti, che sieno impressioni di Dio e della natura, e non cose che altri uomini gli hanno insegnato (1).

Notevole pei sistemi empirici di morale posteriori è anche ciò che scrive il Locke intorno alla pretesa universalità dei principii di morale, e intorno alla coscienza che ce ne rimprovera l'infrazione.

Il consenso universale in favore dei principii di morale non può essere invocato in nessun modo, osserva il Locke, perchè, oltrechè essi sono ignorati da molti, fanciulli, idioti, selvaggi, persone grossolane e senza cultura, variano da uomo a uomo, da popolo a popolo, da religione a religione: gli uomini hanno spesso principii pratici opposti gli uni agli altri (2), e nazioni intere rigettano certe regole di morale (3). Aggiungasi che, anche

(1) Lib. I, cap. II, § 22. Vedi anche di questo libro e di questo capitolo i §§ 20, 21, 23-26.

(2) Lib. I, cap. II, § 10.

(3) Ib., § 11.

quando ci sia accordo intorno a un dovere di morale, c'è discrepanza grande intorno ai motivi per cui dev'essere osservato. L'osservare i contratti e i trattati, ad esempio, è, certo, uno dei più grandi e incontrastabili doveri di morale. Ebbene, se voi domandate a un cristiano il quale crede nelle ricompense e nei castighi d'una vita futura, perchè dev'essere osservato, egli vi risponderà: perchè ce lo comanda Dio, che è l'arbitro della felicità e dell'infelicità eterna. Un discepolo di Hobbes, invece, a cui faceste la stessa domanda, vi risponderebbe: perchè il pubblico lo vuole e il Leviathan punisce, se si fa il contrario; mentre, dal canto suo, un filosofo pagano avrebbe risposto che « violare la promessa è fare cosa disonesta, indegna dell'eccellenza dell'uomo, e contraria alla virtù, che eleva la natura umana al più alto grado di perfezione a cui essa sia capace di giungere » (1). Quante risposte, altrettanti principii differenti. Appunto da « questi principii differenti sgorga naturalmente quella grande diversità d'opinioni, che si riscontra fra gli uomini, in riguardo alle regole di morale » (2).

E bisogna considerare anche il fatto che non v'ha regola di morale, di cui non si possa domandar conto con pieno diritto. Non fate agli altri ciò che non vorreste fosse fatto a voi: se proponeste questa regola ad una persona che non ne avesse mai sentito parlare prima, e che fosse tuttavia capace di comprenderne il senso, non potrebb'essa senza assurdità domandarvene la ragione? E non sareste voi obbligati a dargliela? Anche questo prova che nessuna regola di morale è universale, che vale quanto dire, in fondo, nata con noi, identificata colla natura nostra; perchè, altrimenti,

(1) Lib. I, cap. II, § 5.
(2) Ib.

avrebbe in sè tanta evidenza che, appena enunciata e intesi i termini in cui si enuncia, si accetterebbe come verità incontrastabile (1).

Per ciò che riguarda la coscienza la quale ci rimprovera l'infrazione delle regole di morale, essa «non è altra cosa», osserva il Locke, «che l'opinione la quale abbiamo noi stessi di ciò che facciamo»; e tale coscienza è ben lontana dal provarci l'esistenza di principii universali ed innati; tanto è vero che «certe persone fanno per principio di coscienza ciò che altre evitano pel medesimo motivo» (2). Così la coscienza incominciava già col Locke a perdere quel carattere, diremo così, di trascendenza, quel che di solenne e di mistico, che soleva vedere in essa la scuola intuitiva, e ad assumere le proporzioni di un fatto puramente e semplicemente umano.

II. — Ma del Locke va anche ricordata, per la tendenza utilitaria che vi si manifesta, la dottrina che riguarda il bene ed il male.

«Le cose non sono buone o cattive», scrive il Locke, (3) «che per rispetto al piacere o al dolore. Noi chiamiamo *bene* tutto ciò che è atto a produrre e ad aumentare il piacere in noi, o a diminuire e ad abbreviare il dolore.... Al contrario, chiamiamo *male* ciò che è atto a produrre o ad aumentare in noi qualche dolore, o a diminuire qualche piacere, qualunque sia, o a cagionarci del male, o a privarci di qualche bene, qualunque sia». «Il *bene* e il *male*», così egli ancora (4), «non è che il piacere e il dolore, oppure ciò che è l'occasione o la causa del piacere o del dolore che noi sentiamo».

(1) Ib., § 4.
(2) Lib. I, cap. II, § 8.
(3) Lib. II, cap. XX, § 2.
(4) Lib. II, cap. XXVIII, § 5.

Da questo concetto del bene e del male, in generale, il concetto del bene e del male morale, in particolare. « Il bene e il male, considerato moralmente, non è altro che la conformità o l'opposizione che si trova tra le nostre azioni volontarie e una certa legge; conformità o opposizione che ci è causa di bene o di male da parte della volontà, o della potenza del legislatore: e questo bene e questo male, che non è altro che il piacere o il dolore, i quali, per la determinazione del legislatore, accompagnano l'osservanza o la violazione della legge, è ciò che noi chiamiamo ricompensa e punizione » (1).

Non si può dire che il Locke sia molto spiccio e preciso nell'esprimersi e non ami anche lui, come in generale gli scrittori inglesi di cose filosofiche, un largo giro di parole e di frasi. Ma il suo pensiero, anche in quell'ondeggiamento e in quella prolissità, è tuttavia chiaro e perspicuo. Il bene morale è l'obbedienza alla legge: la ragione, la sola ragione di quest'obbedienza, sta in ciò che, se obbediamo, abbiamo la ricompensa, che è piacere; se disobbediamo, la punizione, che è dolore. La ragione ultima di tutti i nostri atti, adunque, il motivo unico della nostra condotta, è il cercare il piacere e il fuggire il dolore.

Ma qual è la legge, di cui intende parlare il Locke, e nell'obbedire alla quale sta il bene, nel disobbedirle il male? Ciò che egli dice in proposito, è pure degno di considerazione, e vale a confermare anche più le sue tendenze utilitarie.

Tre leggi distingue il Locke: la legge divina, la legge civile, la legge d'opinione o di riputazione, la quale ultima egli chiama anche legge filosofica. « Quando

---

(1) Ib.

gli uomini », egli scrive (1), « riferiscono le loro azioni alla prima di queste leggi, giudicano per tal confronto se son peccati o doveri. Quando le riferiscono alla seconda, giudicano se sono criminose o innocenti; quando alla terza, giudicano se sono virtù o vizi ». Quanto alla legge divina, « Dio è tratto dalla sua bontà e sapienza a dirigere le nostre azioni verso il meglio, ed ha il potere di obbligarvici per via di ricompense e punizioni d'un valore e d'una durata infinita in un'altra vita. *È questa la sola pietra di paragone, con cui si giudica della rettitudine morale; e, appunto, paragonando le loro azioni a questa legge, gli uomini giudicano del più gran bene o del più gran male morale, ch'esse contengono;* vale a dire, se, in qualità di doveri o di peccati, esse possono procurar loro felicità o infelicità da parte dell'Onnipotente » (2).

Qui all' interiorità della legge non si bada, è evidente; il suo valore intrinseco non è messo in rilievo; ciò che è messo in rilievo è l'esteriorità delle pene e delle ricompense: son queste pene e queste ricompense, in un'altra vita, la sola pietra di paragone, la sola misura della rettitudine delle nostre azioni.

E la stessa cosa per ciò che riguarda la legge civile. « Nessuno disprezza questa legge », scrive il Locke (3), « perchè *le pene e le ricompense che le dànno valore,* sono sempre pronte e proporzionate alla potenza donde questa legge emana, vale a dire alla forza stessa della società.... ».

Anche più esplicito è ciò che riguarda la così detta legge d'opinione o di riputazione. « *Si pretende* », scrive

---

(1) Lib. II, cap. XXVIII, § 7.
(2) Lib. II, cap. XXVIII, § 8.
(3) Lib. II, cap. XXVIII, § 9.

il Locke (1), « *e si suppone da tutti che le parole: virtù e vizio significhino azioni buone e cattive di loro natura*.... Ma, qualunque sia la pretesa degli uomini intorno a ciò, è chiaro che queste parole: virtù e vizio, considerate nelle applicazioni particolari che se ne fanno fra le diverse nazioni e le differenti società d'uomini sparsi sulla terra, sono costantemente e unicamente attribuite a tali o tali azioni che, in ogni paese e in ogni società, sono riputate onorevoli e vergognose. E non bisogna trovare strano che gli uomini ne usino così, voglio dire che dappertutto diano il nome di virtù alle azioni che fra essi sono giudicate degne di lode, e che chiamino vizio tutto ciò che loro pare degno di biasimo; perchè, altrimenti, si condannerebbero da sè, se giudicassero che una cosa è buona e giusta, senz'accompagnarla d'alcun segno di stima, e che un'altra è cattiva, senz'annettervi alcun'idea di biasimo. *Così la misura di ciò che si chiama virtù e vizio, e che passa per tale in tutto il mondo, è l'approvazione o il disprezzo, la stima o il biasimo.... E che tale sia la misura ordinaria di ciò che si chiama virtù e vizio, apparirà a chiunque consideri che, quantunque ciò che passa per vizio in un paese sia considerato in un altro come una virtù, o almeno come un'azione indifferente, tuttavia la virtù e la lode, il vizio e il biasimo vanno dappertutto in compagnia* ».

Anche qui, non v'ha dubbio, si bada all'esteriorità della lode o del biasimo, della stima o del disprezzo, con cui virtù e vizio s'identificano; non avvertendosi che così non v'ha più virtù e vizio veramente, non v'ha più moralità, ma costumi arbitrari, locali, pas-

---

(1) Lib. II, cap. XXVIII, § 10-11.

seggeri, moda e opinione. Questa esteriorità della morale è caratteristica nella scuola sperimentale inglese!

Ed ora un altro luogo voglio citare del Locke, un luogo che mi pare di grande importanza, tratto dal suo zibaldone, *Common-place book,* e che si riferisce a uno schema utilitario di vita, *an utilatarian Scheme of life.* « Ecco quale sarà l'oggetto delle mie cure », scrive il Locke: « cercare la soddisfazione e la gioia, e averne la maggior quantità possibile; evitare il dispiacere e l'inquietudine, e averne il meno che si potrà. Ma qui io devo aver cura di non ingannarmi, perchè, se io preferisco un piacere fuggitivo a un piacere durevole, è chiaro che vado contro la mia propria felicità.... Io veglierò adunque con cura e mi guarderò bene dal lasciarmi trascinare dall'attrattiva ingannatrice d'un piacere attuale alla perdita d'un piacere più grande » (1). Qui si riconosce di leggeri la συμμέτρησις di Epicuro, che diverrà più tardi nel Bentham il calcolo aritmetico dei piaceri (2).

---

(1) Nel *Common-place book* del Locke c'è anche un'altra nota: *Virtue and vice,* dalla quale risulta che la *materia* della virtù per il Locke è l'*interesse;* e che l'*obbligazione* della virtù viene dalla volontà di Dio, la quale, però, non agisce su noi che per mezzo delle *pene* di cui dispone. (Cfr. *Saggio sull'intelletto,* lib. II, cap. XXVIII, § 8).

(2) Anche la dottrina della volontà e della libertà nel Locke (lib. II, cap. XXI, § 5, 10, 14-15), dottrina del resto, molto indecisa e fluttuante, non è senza influenza sui filosofi sperimentali e utilitari posteriori, e non interrompe, in ciò che riguarda la libertà specialmente, la tradizione dell'Hobbes. Ecco il luogo in cui il Locke dà come la definizione della libertà (lib. II, cap. XXI, § 10): « La nostra idea di libertà s'estende tanto lontano quanto la nostra potenza d'agire o d'impedirsi d'agire, ma non va al di là; perchè tutte le volte che qualche ostacolo arresta questa potenza

III. — Anche i Sentimentalisti, e alcuni fra questi massimamente, non sono stati senza efficacia sulla morale empirica e utilitaria d' Inghilterra.

Anzitutto essi iniziano quell'analisi fine e profonda dei sentimenti e degli affetti, che è così gran parte della morale empirica e utilitaria; e poi spargono idee o germi d' idee che saranno svolti largamente da questa. Nel Shaftesbury, ad esempio (1), mancano, è certo, le basi utilitarie che abbiamo trovato nell' Hobbes e nel Locke; egli ammette, infatti, accanto a tendenze naturali egoistiche, tendenze naturali di benevolenza o sociali, e fa consistere la moralità soprattutto nel subordinare l'egoismo al bene universale, l' individuo alla specie: ma questa stessa idea d'una subordinazione dell' individuo alla specie, d'una naturala *economia*, com'egli la chiama, fra le tendenze egoistiche e sociali, avrà un largo posto nella morale utilitaria posteriore, specialmente dello Stuart Mill e dello Spencer. Lo Spen-

---

d'agire o di non agire, o che qualche forza viene a distruggere l'indifferenza di questa potenza, non v' ha più libertà; e la nozione che noi ne abbiamo sparisce affatto ». Come si vede, nello stesso modo che per l' Hobbes, anche per il Locke la libertà si riduce a qualche cosa di esteriore; non è indipendenza, è assenza d'ostacoli alla volontà.

Sul Locke ha pubblicato recentemente un'opera importante ARMANDO CARLINI: *La filosofia di G. Locke*, Firenze, Vallecchi, in due volumi. Un succoso capitolo sull'*Etica* è nel vol. II, Parte III, per quanto si desiderasse forse un più largo svolgimento dell'argomento. L'opera è molto ricca anche dal lato bibliografico: l'ampia appendice sui critici del Locke e, in generale, diremo, sulla fortuna del Locke nella storia del pensiero (vol. II, pp. 285-365), ci dispensa dall'aggiungere qui noi, alla fine del brevissimo studio sulle idee morali del Locke, utilitarie nel fondo, qualche cenno bibliografico.

(1) Nell'opera: *An Inquiry concerning virtue and merit.*

cer, si sa, ha consacrato un capitolo de' suoi *Data of Ethics* a quella ch'egli chiama *conciliazione* fra egoismo e altruismo, dopo averne consacrati due ai rapporti di opposizione fra l'uno e l'altro (1). Un altro sentimentalista, il Butler, partendo dal concetto del Shaftesbury, d'un'*economia* fra le nostre tendenze naturali, giunge a stabilire che la conservazione della specie ha, in confronto della conservazione dell' individuo, un'*autorità, una superiorità di grado;* sicchè, se le tendenze sociali non hanno forza sufficiente a vincere, l'egoismo vincitore commette una usurpazione. Ebbene, anche quest' idea trova un singolare riscontro in quella dottrina dello Spencer, secondo cui i sentimenti hanno, come guida della vita, un'*autorità* tanto maggiore quanto più s'allontanano, per la loro complessità e idealità, dalle semplici sensazioni e dai semplici appetiti, quanto più dall'egoismo gretto e cieco si alzano all'egoismo illuminato, e poi all'altruismo (2). E un'altra idea del Butler stesso è, addirittura, fondamentale nei sistemi empirici di morale che vennero dopo; intendo dire lo stimolo del risentimento, *resentment,* ossia quell' indignazione che ci prende a patire un torto, o anche semplicemente a vederlo patito da altri, e che ci spinge a reagire. Questo stimolo del risentimento, che è poi lo stimolo della vendetta, è per il Butler il fondamento della giustizia, e lo sarà anche per gli utilitari: in particolare, lo Stuart Mill nella sua teorica della giustizia fa una larga parte a questo *resentment,* ch'egli chiama *retaliation* o anche *self-vengeance*, benchè, ben inteso, non a questo solo

(1) I capitoli a cui si allude sono l' XI: *Egoism versus Altruism;* il XII: *Altruism versus Egoism,* e il XIV: *Conciliation.*

(2) Cfr. dei *Data of Ethics* il cap. VII: *The pychological view* da pag. 16 a pag. 109; Sixth thousand, London, 1890.

elemento egli s'arresti nella sua analisi, e di altri tenga conto, com'era conveniente (1).

Anche nell' Hutcheson, addetto alla stessa scuola, ma, insieme, fondatore d'una scuola a parte: la Scozzese, non mancano idee che furono svolte poi largamente dagli utilitari. Anzitutto il così detto *senso morale, moral-sense,* che, si sa, occupa nella scuola un così largo posto da costituirne la principale caratteristica, ei confonde in certo modo col senso estetico, facendone un *semplice spettatore,* uno *spettatore disinteressato.* Gli uomini che possiedono i beni naturali o gli oggetti che li procurano, osserva l' Hutcheson, non eccitano in noi che l'opinione della felicità o dell'utilità; mentre le azioni o gli uomini in cui riconosciamo qualche bontà morale, determinano necessariamente la nostra approvazione, indipendentemente da qualsivoglia idea d' interesse o di felicità. La virtù rimane così per l' Hutcheson la benevolenza disinteressata; e il criterio della moralità, ciò che merita l'approvazione del senso morale, è per lui *procurar la maggior felicità al maggior numero, the greatest happines for the greatest numbers.* La benevolenza è come la *gravitazione* che s'estende a tutto l'universo, ma che va scemando in ragione della distanza; le masse più vicine s'attraggono di più: l'attrazione che tiene unite le molecole di un solo corpo, dà immagine di quella benevolenza, che non va fuori

(1) Le idee del vescovo Butler in fatto di morale sono contenute nei suoi *Sermons* e in una *Dissertation on the Nature of Virtue.* (*The Analogy of Religion natural and revealed to the Constitution and Course of Nature.* To wich are added two brief *Dissertations: on Personal Identity* and *on the Nature of Virtue;* and fifteen *Sermons.* New Edition. London, George Bill et Sons, 1902).

dell' individuo, cioè non della benevolenza veramente, ma dell'egoismo (1).

Queste idee dell' Hutcheson, benchè sotto forma diversa, e con intendimenti diversi, ricompaiono nella scuŏla utilitaria. È curioso come questa sapesse mirabilmente profittare di quanto era stato detto e fatto anche da' suoi avversari più recisi! L' idea dello *spettatore disinteressato,* ad esempio, si direbbe destinata a fare le spese della morale utilitaria, e così anche quell'altra della *maggior felicità del maggior numero;* e ciò che l' Hutcheson dice della benevolenza, che è come una forza di gravitazione che s'estende a tutto l'universo (2), dirà più tardi il Bentham dell' interesse, generatore di benevolenza. L' interesse serve di base alla benevolenza universale; « l' interesse dapprima rinchiuso nella famiglia, s'estende alla tribù, dalla tribù alla provincia, dalla provincia alla nazione, dalla nazione al genere umano tutto intero » (3); « più crescono le cognizioni e più si contrae uno spirito di benevolenza generale,

---

(1) Le idee dell' Hutcheson in fatto di morale sono contenute nelle opere: *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue; Essai on the nature and conduct of passions and affections; Philosophiæ moralis institutio compendiaria; System of moral Philosophy.* Cfr. intorno alla morale dell' Hutcheson Cousin, *Histoire de la Philosophie morale au XVIII siècle; École écossaise,* lezioni 14ª e 15ª, nel *Cours de l'histoire de la Philosophie moderne,* Paris, Ladrange, 1846; e Juffroy, *Cours de droit naturel.*

(2) *Inquiry,* etc. cap. 5, § 2. « Si può paragonare la benevolenza che si ha per gli uomini, in generale, a quel principio di gravitazione che influisce forse su tutti i corpi che esistono nell'universo, ma che aumenta in proporzione al diminuire della distanza, e diviene più forte quando i corpi vengono a toccarsi ».

(3) Bentham, *Deontologie*, I, 202, trad. francese.

perchè si vede che gl' interessi degli uomini si ravvicinano per più punti che non si respingano » (1).

Ma sovrattutto due sentimentalisti: David Hume e Adamo Smith, doveano esercitare sulla scuola empirica e utilitaria un' influenza poderosa.

Conviene parlare dell'uno e dell'altro.

Di David Hume studieremo prima la dottrina della volontà, poi la morale propriamente detta.

---

(1) Bentham, *Deontologie*, I, 145.

CAPITOLO III.

David Hume.

David Hume. — La dottrina della causa. — La dottrina della volontà e della necessità. — Donde venga la credenza nella libertà. — Come i concetti di responsabilità, di merito e di demerito, di premio e di castigo, si possano giustificare solo nella dottrina della necessità. — Il metodo sperimentale nella morale, secondo l'Hume. — Come l'Hume combatta recisamente la morale dell'egoismo e si debba tuttavia ritenere, almeno fino a un certo punto, un utilitario. — L'utilità è ciò che dà pregio alla beneficenza e alla benevolenza. — L'utilità, fondamento e principio della giustizia. — L'utilità, fondamento dell'obbligazione morale. — Il criterio soggettivo secondo cui approviamo o disapproviamo le azioni. — La simpatia. — Come anche per questa parte l'Hume si possa ritenere un utilitario.

I. — David Hume, uno degli spiriti più indipendenti e illuminati d'Inghilterra, avea rivolto la sua critica specialmente contro il principio di causa, dimostrando che se n'era avuta fin allora una notizia non certo rispondente a quanto suggerisce l'esperienza. L'esperienza ci presenta i fatti come succedentisi gli uni agli altri con una certa regolarità e costanza. Quest'uniformità di successione, questo ripetersi costante dei fatti genera nel nostro spirito l' abitudine di associarli fra di loro e di aspettarci che il secondo compaia dopo che è comparso il primo. Il preteso legame causale tra i fatti

è tutto qui: in quest'associazione soggettiva, in quest'aspettazione, generata dall'abitudine, che un fatto avvenga dopo un altro. Possiede il primo fatto, quello che diciamo *causa*, il potere di produrre il secondo, quello che diciamo *effetto*? Possiede l'energia attiva, l'efficienza? L'esperienza nulla ci dice in proposito. Noi vediamo il movimento d'una palla da bigliardo, poi il movimento d'una seconda palla incontrata dalla prima; ma non vediamo, nè possiamo vedere, l'energia attiva, il potere che produce il movimento. « La ricerca più esatta, l'esame più profondo », scrive l'Hume, « non ci può far trovare un effetto nella sua pretesa causa; son due cose totalmente differenti.... Il movimento della seconda palla è un avvenimento affatto distaccato dal movimento della prima; non si trova nell'uno la minima circostanza che possa suggerire l'idea dell'altro » (1). « Non c'è in un oggetto, considerato in se stesso, cosa alcuna che ci possa fornire ragione di trarre una conclusione che vada al di là di esso » (2). « Tutti gli avvenimenti sembrano come scuciti e staccati gli uni dagli altri; essi si seguono, per verità, ma senza che noi sentiamo il minimo legame fra di loro; noi li vediamo, per così dire, in congiunzione, ma giammai in connessione » (3). È ben vero

(1) Hume, *Oeuvres philosophiques*, Londres, 1788, Tome premier, *Quatrième essai*, pag. 115. Il tomo primo delle *Oeuvres philosophiques* contiene gli otto primi *Saggi sull'intelletto umano*. (Il titolo definitivo dei *Saggi* è più propriamente: *Ricerca intorno all'intelletto umano, An Inquiry concerning the human understandig*).

(2) Hume, *A Treatise of human nature*, London, 1739, Book I, pag. 245. « There is nothing in any object, consider'd in itself, which can afford us a reason for drawing a conclusion beyond it ».

(3) *Oeuvres philosoph.*, Vol. I, *Saggio settimo*, pag. 205. Cfr. anche Op. cit., Vol. cit., *Saggio quarto*, pag. 117: « Ogni effetto

che, non ostante questo, la successione causale ci appare come necessaria; così la successione del sole e della luce, del fuoco e del calore, e via dicendo. Ma in ciò ancora non bisogna scorgere una potenza misteriosa inerente agli oggetti; la necessità non è fuori di noi, ma in noi; siamo noi necessitati internamente a far seguire l'idea della luce all'idea del sole, l'idea del calore all'idea del fuoco, sempre per l'abitudine acquistata di vedere i due fatti seguirsi l'uno all'altro costantemente. « La necessità », scrive l'Hume, « non è altro che una impressione interna dello spirito o una determinazione a condurre i nostri pensieri da un oggetto ad un altro » (1); e ancora: « esiste una specie d'armonia prestabilita fra il corso della natura e la successione delle nostre idee...: l'abitudine è il principio pel quale quest'armonia è stata effettuata » (2).

Questo fenomenismo schietto l'Hume applica anche alle azioni umane, e quindi alla volontà e alla libertà. Come nel mondo esteriore non v'ha cosa che si possa dire produca veramente l'effetto, o almeno l'esperienza non ci permette di asserire che vi sia, così nel mondo interiore non si può dire ci sia una forza e una causa

---

è un avvenimento distinto e separato dalla sua causa; non può dunque essere scorto nella sua causa »; e *Saggio settimo*, pag. 183: « Invano giriamo i nostri sguardi sugli oggetti che ci circondano, per considerarne le operazioni; noi non siamo in grado di scoprire quel potere, quel legame necessario, quella qualità che unisce l'effetto alla causa e rende una di queste cose la conseguenza infallibile dell'altra; noi vediamo ch'esse si seguono ed è tutto ciò che vediamo ».

(1) *A Treatise of human nature,* Book I, pagg. 289-290. « Necessity is nothing but an internal impression of the mind, or a determination to carry our toughts from one object to another ».

(2) *Oeuvres philosophiques,* Vol. I, *Saggio quinto,* pag. 167.

veramente operante. Si obbietta, osserva l'Hume, che la riflessione ci conduce a credere d'avere in noi una forza per la quale facciamo obbedire gli organi del corpo ai voleri dello spirito. Ma, poichè ignoriamo per quali mezzi lo spirito agisce sul corpo, abbiamo noi il diritto di concludere che lo spirito è una forza reale? Stando all'esperienza, non sappiamo che questo: v'ha frequentemente coesistenza e successione dei medesimi fenomeni. Indurre da ciò l'esistenza d'un legame necessario, d'un potere e d'una forza, d'una causa, infine, è ragionare male, è troppo presumere (1). Il *me* si risolve in una serie di fenomeni; « lo spirito è una specie di teatro in cui diverse percezioni fanno successivamente la loro apparizione, passano e ripassano in un continuo cangiamento...; è la successione di queste percezioni che costituisce il nostro spirito; e noi non abbiamo alcun'idea, neanche lontana e confusa, del teatro in cui tali scene sono rappresentate » (2): « quando le mie percezioni m'abbandonano, come avviene qualche volta in un sonno profondo, io non *mi* sento più, e si può dire con verità che non esisto » (3).

---

(1) Cfr. quanto è detto largamente dall' Hume a questo proposito nel *Saggio settimo* che tratta « *dell' idea di potere o del legame necessario* », specialmente da pag. 185 a pag. 195, vol. I, delle *Oeuvres philosophiques*. Cfr. anche *Treatise of human nature*, Book I, Part III, Sect. XIV, che tratta « *of the idea of necessary connexion* », pagg. 272-302.

(2) *Treatise of human nature*, Book I, Part IV, Sect. VI, pagg. 439-440.

(3) *Treatise of human nature*, Book I, Part IV, Sect. VI, pag. 438. Cfr. anche dello stesso Trattato, pagg. 436-438. « There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our *self;* that we feel its existence and its continuance in existence.... Unluckily all these

Stando così le cose, è assurdo parlare di volontà. La volontà dovrebbe essere la manifestazione più netta e recisa della personalità; ma la personalità non è che un'illusione. Se un *io* sostanziale non esiste, come dovrebbe esistere la volontà (1)? Anche la libertà è un nome vano. Abbiamo nelle azioni umane le medesime successioni regolari ed uniformi che nei fatti naturali; abbiamo nelle azioni umane la medesima necessità, nel senso relativo che si deve dare a questa parola, che nei fatti naturali. « L'ambizione », scrive l'Hume, « l'avarizia, l'amore di sè, la vanità, l'amicizia, la generosità, lo spirito patriottico, tutte queste passioni mescolate a gradi diversi e ripartite fra i diversi membri della società, sono sempre state fin dal principio del mondo, e sono ancora oggi, la sorgente di tutte le azioni, di tutte le imprese che possono essere osservate fra gli uomini. Volete voi conoscere i sentimenti, le inclinazioni, i costumi dei Greci e dei Romani? Studiate a fondo il carattere dei Francesi e degli Inglesi. Non potete ingannarvi molto, trasportando a quelli la maggior parte delle osservazioni che avrete fatto

---

positive assertions are contrary to that very experience, which is pleaded for them, nor have we any idea of *self*.... For my part when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception ». Del resto vedasi tutta la sezione VI che ha per argomento: « *of personal identity* ».

(1) La volontà non è altro per l' Hume che « The internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind ». *Treatise of human nature*, Book II, Part III, Sect. I, « *of liberty and necessity* », pag. 220.

su questi » (1). Certo, « è possibile imbattersi in azioni che sembrano non avere alcun rapporto causale »; ma anche qui chi bene osservi s'accorgerà essere in giuoco una qualche causa nascosta, e l'apparente irregolarità derivare dall'azione di questa causa (2). « I principii e i motivi interiori », aggiunge l'Hume, « possono agire in modo uniforme, non ostante irregolarità apparenti, a quella guisa stessa che i venti, le pioggie, le nubi e gli altri cangiamenti atmosferici si crede che obbediscano a principii stabili, benchè la scienza dell'uomo non possa sempre scoprirli » (3).

II. — Donde viene allora la nostra credenza nella libertà? Ecco la spiegazione ingegnosa che ne dà l'Hume. Il rapporto di causa e di effetto è un rapporto di successione regolare, uniforme; questo ci dice l'esperienza, e nient'altro; e tuttavia, per ciò che riguarda la causalità esteriore, l'uomo conserva anche una disposizione vivissima a credere che tra due fatti, causa ed effetto, esista un rapporto reale, oggettivo, un nesso vero e proprio di efficienza. Questo nesso che crede essere fra i fatti esterni, l'uomo non *sente* invece tra i fatti interni, tra i fatti del proprio spirito; e perciò è portato a supporre che ci sia qualche differenza tra questi e quelli; che quelli siano necessitati, questi liberi. Di qui appunto l'illusione della libertà (4). E questa illusione è alimen-

---

(1) *Oeuvres philosophiques*, Vol. I, *Saggio ottavo*, « *Libertà e necessità* », pag. 222.

(2) Ib., pagg. 228-232.

(3) Ib., pag. 232.

(4) Ib., pagg. 237-238. Il luogo è importantissimo, e lo riferiamo in gran parte, tradotto: « Io mi sono sovente domandato donde poteva venire che gli uomini hanno avuto in ogni tempo

tata, accresciuta da quell'altra illusione che è la coscienza, cioè « da quella sensazione falsa », scrive l'Hume, « da quella esperienza ingannatrice, che abbiamo o possiamo avere, della libertà d'indifferenza ». « Noi abbiamo realmente il sentimento che le nostre azioni dipendono in molti casi dalla nostra volontà; e ci immaginiamo di avere anche il sentimento che la nostra volontà stessa non dipenda da niente. La ragione di ciò è che, quando per rispondere a chi ci contraddice su questo punto, facciamo la prova della nostra volontà, sentiamo ch'essa si muove facilmente in tutti i sensi e produce la sua propria immagine, o ciò che nelle scuole si chiama *velleità*, anche nel senso del partito ch'essa non prende. Quest'immagine, questa debole idea della volontà, questo movimento iniziale, ci persuadiamo che avrebbe potuto al medesimo istante completarsi, passare all'atto, divenire la volontà stessa, perchè, se i nostri contradittori lo negano, troviamo, in una seconda prova, che la cosa

---

una così forte ripugnanza a professare apertamente la dottrina della necessità.... Credo che se ne possa dare la ragione seguente. Esaminando le operazioni dei corpi e la produzione degli effetti, noi troviamo che le nostre facoltà non vi scoprono che due cose: la congiunzione costante di certi oggetti o la transizione abituale che porta l'anima dalla vista dell'uno alla supposizione dell'altro. Ma, quantunque la confessione della nostra ignoranza sia l'ultimo risultato d'un esame profondo di questa materia, resta tuttavia agli uomini un'*estrema inclinazione a credersi capaci di penetrare più addentro nelle potenze della natura corporea e d'apprendere nelle cause e negli effetti un non so che ch'essi trasformano in connessione necessaria. Allorchè, dopo ciò, riflettendo sulle operazioni della loro intelligenza, non sentono niente di simile fra i motivi e le azioni, son portati a supporre che gli effetti delle forze brute della materia differiscano, a questo riguardo, da quelli che nascono dall'intelligenza e dal pensiero* ».

è praticabile e che volontà si ha veramente. E dimentichiamo che il desiderio immaginario di provare la nostra volontà è precisamente qui il motivo che ci fa agire» (1).

Del resto, negata la libertà, non è vero, secondo l'Hume, che se ne abbiano conseguenze immorali, come si va dicendo. Anzitutto, osserva egli con finezza, « se un'opinione conduce a conseguenze assurde, è falsa certamente, ma non è certo che sia falsa, se conduce a conseguenze pericolose » (2). Il vero è però, egli aggiunge, che conseguenze pericolose non derivano dalla mancanza di libertà. « La distinzione di virtù e di vizio può conciliarsi con tutti i sistemi speculativi, di qualunque specie siano, come la distinzione del brutto e del bello »; e i concetti di responsabilità, di merito e demerito, di lode e biasimo, di premio e castigo, che si dice non abbiano ragione di essere nel sistema della necessità, hanno, appunto, bisogno di tale sistema per essere. La necessità morale sola, infatti, può giustificare la responsabilità e tutto ciò che alla responsabilità è connesso. Le pene e le ricompense non hanno altra base che l'effetto necessario, l'influenza regolare ed uniforme che producono sulla volontà (3). Per quanto un'azione sia biasimevole in se stessa, per quanto urti contro le leggi della morale e della religione, se non è un effetto necessario del carattere e delle disposizioni di chi agisce, dell'intero suo organismo etico, di qualche cosa quindi di durevole e costante, non può, chi agisce, esserne responsabile, o venir punito giustamente. Nella dottrina della libertà, un uomo che abbia commesso i più orribili delitti, è tanto puro quanto poteva esserlo il giorno

(1) Ib., pagg. 242-243, in nota.
(2) Ib., pag. 247.
(3) Ib., pag. 250.

della sua nascita; il suo carattere non ha che fare in azioni che non ne sono la conseguenza necessaria, e la malvagità di queste non è prova della sua depravazione (1). Perchè non si biasima una persona per azioni anche malvagie, ma commesse per ignoranza o per accidente? Perchè queste azioni non sono che momentanee e finiscono, per così dire, in se stesse. Perchè si biasima meno chi fa male per precipitazione e senza disegno premeditato, di chi lo fa per riflessione e di proposito deliberato? Perchè, quantunque un temperamento precipitoso sia una causa durevole, un principio permanente nell'anima, esso non agisce tuttavia che ad intervalli, e non guasta il carattere intero dell'uomo. Infine, perchè il pentimento, che s'accompagna al cangiamento della vita e dei costumi, cancella ogni peccato? Perchè le nostre azioni non ci rendono colpevoli se non in quanto sono le prove di passioni criminose e principii corrotti, e queste prove, dacchè è sopravvenuto il cangiamento della nostra vita e dei nostri costumi, non esistono più presentemente e cessano quindi dal renderci colpevoli (2).

Del resto, una certa libertà finisce coll'ammettere anche l'Hume, una libertà tutta esteriore, consistente, come per l'Hobbes ed il Locke, nell'assenza d'ostacoli all'operare. «Non si può intendere per libertà», egli scrive, «che il potere d'operare o non operare conformemente alle determinazioni della volontà; che vale quanto dire che, se decidiamo di rimanere in riposo, lo possiamo; se decidiamo di muoverci, lo possiamo pure. Ora non vi ha chi neghi che tutti gli uomini possiedono questa libertà ipotetica, quando non siano prigionieri e carichi

(1) Ib., pag. 251.
(2) Ib., pagg. 251-252.

di catene. Sicchè non vi può essere questione su questo punto » (1).

In questa dottrina della volontà e della libertà l'Hume fu seguito fedelmente dallo Stuart Mill e, in generale, dalla scuola inglese contemporanea; appena qualche sfumatura separa la dottrina dello Stuart Mill da quella dell'Hume; e il Bain e lo Spencer non sono, in fondo, di diverso avviso. Si direbbe quasi che tale accordo d'opinioni e l'assenza d'ogni modificazione seria alla teoria, siano il segno che l'Hume s'è imbattuto nella verità! Si può sostenerlo? (2).

III. — Venendo alla morale propriamente detta, ecco le idee dell' Hume.

Anzitutto egli non crede cogl' Intellettualisti (Cudworth, Cumberland, Clarke e Wollaston) che la morale sia faccenda di pura ragione speculativa. Il ragionamento fa scoprire le verità, egli osserva; ma, quando queste verità sono indifferenti e non fanno nascere nè desiderio, nè ripugnanza, non hanno efficacia sulla condotta. Bisogna scendere dalle altezze serene, ma fredde, della ragione, nelle regioni basse, ma calde, del sentimento, perchè si abbia moralità: estinguete i sentimenti che scaldano in favore della virtù, soffocate il disgusto che fa nascere il vizio, rendete gli uomini pienamente

---

(1) Ib. Intorno alla questione della volontà e della libertà confronta anche quanto dice l'Hume nel *Treatise of human nature,* Book II, Part III, Sect. I-III. La I e la II Sez. trattano della libertà e necessità « *of liberty and necessity* »: la III dei motivi che influiscono sulla volontà « *of the influencing motives of the will* », pag. 244.

(2) Cfr. G. Zuccante, *Del determismo di Iohn Stuart Mill* in *Saggi filosofici,* Torino, Loescher, 1892.

indifferenti in riguardo a queste distinzioni morali, e non avrete più moralità (1). Il che non vuol dire già che la moralità sia irrazionale, come qualche malevolo potrebbe supporre; vuol dire semplicemente che la ragione non acquista efficacia operativa, se non a patto di associarsi al sentimento. « La ragione e il sentimento si riuniscono », scrive l'Hume, « in quasi tutte le determinazioni morali » (2).

E come dalla ragione sola non derivano i motivi dell'operare, così anche il criterio secondo cui approviamo o disapproviamo le azioni, il criterio della moralità, non deriva dalla ragione sola; esso prorompe più che altro da un sentimento interno (*internal sense or feeling*). « C'è ogni ragione di pensare », scrive l'Hume, « che la sentenza definitiva, la quale decide se un carattere o un'azione sono degni d'amore o d'odio, di lode o di biasimo, d'approvazione o di disapprovazione, dipenda da un sentimento interno che la natura ha dato a tutti gli uomini » (3).

Nella determinazione di questo sentimento e, in genere delle basi della morale, l'Hume procede con studiata lentezza, attenendosi ai dettami del metodo sperimentale. Ciò che egli dice intorno a questo metodo, in quanto è applicabile alla morale, è di grande importanza, perchè traccia in qualche modo la via ai moralisti posteriori della scuola sperimentale. « La questione è una questione di fatto, non di scienza astratta », egli scrive, « e non possiamo sperare di risolverla che

---

(1) *Recherches sur les principes de la morale,* Vol. V delle *Oeuvres philosophiques.* Sez. I., « *Des principes généraux de la Morale* », pagg. 7-8.

(2) Ib., pag. 8.

(3) Ib., pagg. 8-9.

seguendo la via dell'esperienza, e traendo le massime generali dalla comparazione dei casi particolari. L'altro metodo scientifico, che consiste nello stabilire dapprima un principio generale astratto, per trarne in seguito delle conseguenze che ne derivano come rami dal tronco, può essere perfetto in se medesimo, ma s'adatta meno all'imperfezione dello spirito umano; e in questa materia, come in molte altre, è un'occasione frequente d'errori e d'illusioni. Gli uomini sono oggi guariti della loro passione per le ipotesi e i sistemi in fatto di filosofia naturale, e non prestano più orecchio che agli argomenti tratti dall'esperienza. È tempo d'introdurre anche nella morale la stessa riforma, e rigettare ogni sistema, per quanto ingegnoso possa essere, d'altra parte, quando non sia fondato sull'osservazione e sui fatti» (1). Non diversamente s'esprimerà più tardi lo Stuart Mill.

Seguendo questo metodo sperimentale, adunque, l'Hume si studia di determinare le basi della morale e il sentimento da cui deriva il criterio dell'approvazione e della disapprovazione. E qui non si può dire, certo, ch'egli sia utilitario nel senso che è annesso oggidì comunemente a questa parola, ma non si può dire neanche che fondo decisamente utilitario non abbia la sua morale del sentimento (2).

Comincia dal rimproverare aspramente coloro secondo i quali la benevolenza non è che ipocrisia, l'amicizia inganno, l'amore del bene pubblico una comedia, la fedeltà un agguato per sorprendere la fiducia, e non

---

(1) Ib., pagg. 11-12.

(2) Molto acutamente il Compayré, *La philosophie de David Hume*, Paris, 1873, nota che nell'Hume « la morale du sentiment est ingénieusement et délicatement graffée sur la morale utilitaire », pag. 408.

c'è altro movente delle azioni che l'interesse individuale e l'egoismo: questi tali, egli osserva, o sono essi stessi pervertiti e depravati, o sono ragionatori superficiali e leggeri che da fatti, sia pure numerosi, traggono conclusioni troppo generali e troppo temerarie (1). Con minore asprezza, ma non meno recisamente, rigetta la dottrina, del resto non molto dissimile dalla precedente, di quei filosofi pei quali, qualunque affezione si provi o si creda provare per gli altri, non è e non può essere disinteressata; sicchè anche l'amicizia più generosa e sincera è, in fondo, un amore di sè modificato, e noi non cerchiamo, sia pure a nostra insaputa, che il nostro vantaggio, anche quando sembriamo più occupati del vantaggio e della felicità degli altri. « Per un inganno della nostra immaginazione, così ragionano quei filosofi, per via di riflessioni raffinate, per l'entusiasmo della passione, noi ci persuadiamo di prendere una parte reale a ciò che interessa gli altri, e ci crediamo intieramente spogli di vedute e considerazioni personali; ma, nel fondo, il cittadino più generoso e l'avaro più sordido, l'eroe più magnanimo e l'uomo più codardo, in tutte le loro azioni, hanno egualmente per iscopo il loro proprio interesse e la loro felicità personale » (2).

Tale dottrina, osserva l'Hume, sembra dovuta al desiderio di semplificare, al desiderio di trovare in un solo principio la spiegazione delle varie affezioni e dei vari sentimenti dell'uomo; ma questo desiderio, egli aggiunge, è stato la sorgente d'un gran numero di falsi ragionamenti in filosofia (3), e « quando un filosofo,

---

(1) *Recherches*, etc., Sez. II, « *De la Bienveillance* », pagine 13-14.

(2) Ib., pagg. 14-15.

(3) Ib., pag. 19.

per stabilire il suo sistema, è obbligato a ricorrere a riflessioni fine e complicate, e a supporle essenziali per produrre una passione o un moto dell'anima, siamo in diritto di metterci in guardia contro una ipotesi così ingannatrice » (1). Per quanto siano oscuri e complicati i nostri sentimenti, continua l'Hume, pare non si possa in nessun modo ridurre la benevolenza all'egoismo. Chi lamenta la perdita d'un amico ch'era insieme suo protettore, s'inganna forse se crede che il suo dolore non venga che da un sentimento di benevolenza e di pietà, senza mescolanza di considerazioni basse e interessate; ma qual motivo egoistico si può supporre nella pietà d'un uomo, il quale piange la perdita d'un amico che avea bisogno della sua protezione e del suo soccorso? « Si crederà forse che tale compianto derivi da non so quale considerazione metafisica del suo interesse particolare, che non è fondata su alcuna realtà? A supporre nelle piccole molle o nelle ruote d'un orologio la forza di mettere in moto una vettura stracarica, si avrebbe tanta ragione quanta a cercare in riflessioni così lontane l'origine dei sentimenti della nostra anima » (2). Anche gli animali sono suscettibili d'affezione sia per la specie loro che per la nostra; diremo che anche in essi tale sentimento derivi da un raffinamento d'egoismo? Supporremo anche in essi l'arte di camuffare i loro sentimenti? D'altra parte, se ammettiamo una benevolenza disinteressata negli esseri inferiori, per quale regola d'analogia saremo indotti a negarla agli esseri superiori? La tenerezza così naturale pei figli basta generalmente, in tutti gli esseri sensibili, a controbilanciare i moti anche più forti del-

(1) Ib., pagg. 20-21.
(2) Ib., pagg. 21-22.

l'egoismo, e non dipende da questo in nessun modo. La madre distrugge la sua salute nelle cure che prodiga al suo bambino ammalato, e, morto questo, non si sente già sollevata, nella cessazione di quelle cure, anzi cade nel dolore più cupo e finisce col morire di crepacuore; qual interesse può avere a far ciò? Spesso noi desideriamo la felicità d'un amico tanto maggiormente quanto più, o per la lontananza, o per la morte imminente, non possiamo sperare di esserne messi a parte in alcun modo; e, anche vivi e presenti, ciò che ci fa desiderare così intensamente la felicità sua, è la stima e l'affezione che abbiamo per lui. Questi esempi e un' infinità d'altri, conclude l' Hume, « sono prove d'una benevolenza gratuita che esiste nell'uomo, senza che un interesse reale ci leghi all'oggetto della nostra amicizia, e mi pare difficile spiegare come un interesse supposto e immaginario, conosciuto e confessato per tale, possa essere l'origine di questo sentimento.... Non s'è ancora trovato fin qui ipotesi che possa soddisfare in tale campo, e non v' ha la minima apparenza che mai l' arte degli uomini riesca in questa ricerca. E se vorremo considerare le cose senza prevenzione, troveremo che il sistema che suppone una benevolenza disinteressata e distinta dall'amore di sè, è realmente più semplice e più conforme alla natura, di quello che riferisce a questo ultimo principio ogni amicizia ed ogni sentimento d'umanità » (1).

La critica della morale dell'egoismo, e quindi anche della morale utilitaria, non poteva essere più sicura e decisa: i discepoli di Epicuro e dell' Hobbes che, pur confessando esistere nel mondo un'amicizia senza infingimento e ipocrisia, pretendono però, a forza di sottigliezze, così s'esprime l'Hume, di trovarne gli elementi in una

(1) Ib., pag. 24.

passione affatto differente, l'egoismo (1), non poteano esser meglio battuti. Si direbbe, anzi, che colla sua critica l'Hume mirasse, oltre che al passato, all'avvenire; mirasse a quei procedimenti, anche più artificiosi e sottili, di cui si servirà più tardi lo Stuart Mill a sostenere la stessa tesi.

Eppure, non ostante questo, anche l'Hume è utilitario, o, certo, nella sua morale della benevolenza s'innestano motivi utilitari: tanto è nel sangue, per così dire, dell'Inglese tale concetto della vita! Valga a provarlo quest'altra parte, che ora esporremo, della sua dottrina.

IV. — Non v'ha qualità che più meriti l'approvazione e la stima degli uomini e più sia riconosciuta da questi come virtuosa, della benevolenza e di tutto ciò che alla benevolenza si connette, beneficenza, generosità, amicizia, e così via. I termini amico, socievole, buono, umano, clemente, riconoscente, generoso, benefico, esistono in tutte le lingue ed esprimono, in generale, il grado più eminente di merito, a cui la natura umana possa giungere (2). Perchè? Il perchè non è difficile a capire. È l'*utilità* di tali virtù sociali, che fa in gran parte il loro merito, è l'utilità la fonte principale dell'approvazione e della stima che loro s'accorda universalmente (3). « In tutte le determinazioni morali la circostanza dell'utilità pubblica è sempre quella che si ha principalmente in vista », scrive l'Hume. « L'elemosina fatta ad un povero è una cosa lodevole in se stessa, perchè sembra recar sollievo all'indigente e all'infelice; ma, quando si vede

(1) Ib., pag. 16.
(2) Ib., pagg. 27-28.
(3) Ib., pag. 33.

che ne hanno incoraggiamento l'ozio ed il vizio, consideriamo questa specie di carità piuttosto una debolezza che una virtù.... La liberalità nei principi è considerata come un segno di beneficenza; ma, quando per essa si toglie il pane di mano al cittadino laborioso ed utile per favorire il lusso scandaloso, la ghiottoneria e la sensualità d'una moltitudine di prodighi e d'oziosi, ritiriamo ben tosto le lodi sconsigliate, che s'erano date a tale liberalità.... C'era nobiltà e generosità in Tito nel lamentare la perdita d'un giorno; ma, s'egli non avesse pensato che a prodigare larghezze a cortigiani avidi, avrebbe fatto meglio a perdere il suo tempo che a farne un uso così cattivo. Quando le virtù speciali non hanno uno scopo utile, anzichè essere stimate, sono considerate sterili e indifferenti » (1).

E ciò che della beneficenza e della benevolenza, si deve dire anche di quell'altra virtù sociale che è la giustizia. Questa, anzi, non soltanto ha, nell'utilità che arreca, la ragione del merito che le si annette, ma, addirittura, la sua base, la sua regola.

« Sarebbe superfluo », scrive l'Hume, « provare che la giustizia è utile; sarà più interessante e più curioso discutere la proposizione, che l'utilità pubblica è la vera regola della giustizia » (2). Supponiamo, per un momento, che la natura avesse accordato agli uomini le comodità e i vantaggi della vita in così grande abbondanza che, senza timore per l'avvenire, senza cura o industria da parte nostra, ognuno si trovasse ampiamente fornito di tutto ciò che l'immaginazione più ardente e gli appetiti più smisurati potessero fargli desiderare; in tale stato fiorirebbero bensì le altre virtù sociali, ma non potrebbe

(1) Ib., pagg. 36-39.

(2) *Recherches*, etc., Sez. III, « *De la justice* », pagg. 40-41.

trovar posto quella virtù gelosa e diffidente che è la giustizia. Supponiamo, ancora, che i bisogni degli uomini fossero press'a poco come sono presentemente, cioè grandi e pressanti, ma che il cuor nostro fosse per natura così pieno di benevolenza, che ognuno sentisse la più grande tenerezza per gli altri e non avesse dei suoi interessi cura maggiore che degli interessi degli altri: anche in questo stato la giustizia non troverebbe posto; una benevolenza così piena e generale la renderebbe inutile. Supponiamo, per contro, una società caduta nell'estremo della miseria; supponiamo che la più grande frugalità e l'industria più laboriosa non bastassero a preservare i più dal morire di fame, e gli altri pochi trascinassero la vita nelle più grandi strettezze: le leggi della giustizia non avrebbero ragione di essere neppure qui; esse dovrebbero cedere ai motivi più pressanti della necessità e della conservazione individuale. E similmente non avrebbero ragione di essere le leggi della giustizia, quando un galantuomo fosse caduto, poniamo, in potere d'un'orda di briganti; sarebbe strano che, in mezzo a una società cosiffatta in cui regna l'ingiustizia e l'iniquità più completa, quel galantuomo volesse attenersi alle leggi della giustizia e rifiutasse, ad esempio, di armarsi di una spada o di qualunque altra cosa potesse servire alla sua difesa, sotto pretesto che non appartiene a lui e che non gli è permesso nuocere (1). « Così », conclude l'Hume, « le regole dell'equità e della giustizia dipendono interamente dallo stato particolare e dalle circostanze nelle quali gli uomini si trovano, e devono la loro origine e il loro grado d'autorità all'utilità che deriva alla società dalla loro osservanza stretta e rigorosa. Recate un cangiamento considerevole nella condizione degli uomini;

(1) Ib., pagg. 41-49.

producete un'estrema abbondanza od un'estrema necessità; mettete nel cuore degli uomini una moderazione e un'umanità perfetta, oppure una malvagità e un'avidità straordinaria; e renderete la giustizia totalmente inutile, la distruggerete nella sua essenza e sospenderete le obbligazioni ch'essa impone al genere umano » (1).

Dunque, come si diceva, la giustizia non soltanto deve all'utilità la considerazione in cui è universalmente tenuta, il merito che le si annette, ma addirittura il suo fondamento, il suo principio, la sua essenza; sopprimete l'utilità che può recare, e avrete soppresso anche la giustizia. « Supponiamo che si trovasse fra noi una specie di esseri i quali, quantunque uomini ragionevoli come noi, avessero una forza di spirito e di corpo così inferiore alla nostra, da essere incapaci di opporre qualsiasi resistenza e di far sentire gli effetti del loro risentimento, quand'anche offesi gravissimamente. Io credo che per una conseguenza naturale noi saremmo obbligati, in virtù delle leggi dell'umanità, a trattare questi esseri con dolcezza; ma, a parlare rigorosamente, non saremmo tenuti verso di loro da alcun legame di giustizia, e non potrebbero essi avere su checchessia diritto o proprietà abbastanza fondati per escluderne i loro signori. Esseri così deboli sarebbero costretti a cederci sull'istante tutto ciò che noi volessimo prendere; la nostra condiscendenza sarebbe il solo titolo delle loro possessioni; la nostra compassione e la nostra bontà, l'unico freno ch'essi potessero opporre alle nostre volontà sregolate; le leggi della giustizia e della proprietà non avrebbero potuto essere d'alcun uso in una società di questa specie » (2).

In quest'altro luogo, evidentemente, l'Hume dalla

---

(1) Ib., pagg. 50-51.
(2) Ib., pagg. 55-56.

dottrina che fonda la giustizia sull'utilità, sdrucciola, senz'accorgersi, in quella che la fonda sulla forza: in una società composta di forti e di deboli, la giustizia è soltanto per i forti; per i deboli ci potrà essere tutt'al più dolcezza e benevolenza. Così egli, da buon Inglese, spiega, se non giustifica, come « la grande superiorità che i popoli civili d'Europa hanno sugl'Indiani barbari, li abbia quasi persuasi che questi erano, di fronte ad essi, nella medesima condizione degli animali, e li abbia fatti dimenticare ogni legame di giustizia e anche d'umanità, nel modo in cui li hanno trattati »; così spiega come « presso molte nazioni le donne siano ridotte alla condizione di schiave, e non possiedano che ciò che loro accorda la bontà dei loro signori e padroni » (1). La giustizia è inutile coi deboli, perchè, tanto, essi non possono nuocere, in causa, appunto, della loro debolezza; essendo inutile, non esiste. Ci può essere dottrina più decisamente utilitaria? Lo stesso utilitarismo vero e proprio non è giunto mai a dottrina utilitaria così decisa in riguardo alla giustizia!

Ma non basta.

Si potrebbe credere forse che l'obbligazione morale della giustizia sia in qualche modo indebolita dai principii puramente utilitari, che le servono di fondamento! Ebbene, sarebbe un errore: i principii utilitari sono il più saldo fondamento anche dell'obbligazione morale, secondo l' Hume. « Qual motivo più pressante, infatti, si potrebbe trovare per raccomandarci un dovere, che quello di farci sentire che la società e il genere umano tutto intero non potrebbero sussistere senza di esso, e che l'una e l'altro giungeranno a un più alto grado di felicità e di perfezione a misura che questo dovere sarà

(1) Ib., pagg. 56-57.

più scrupolosamente e più religiosamente osservato? ». È l'utilità, è l'interesse, e non già un preteso istinto, simile a quello, poniamo, della fame e della sete, che ci obbliga all'adempimento dei doveri di giustizia. « Se la giustizia traesse la sua origine da qualche istinto primitivo del nostro cuore, senza riguardo all'interesse così notevole della società che ne fa una virtù indispensabile, ne seguirebbe che la proprietà, la quale è l'oggetto della giustizia, sarebbe essa pure fondata su questo istinto primitivo, senza alcun altro rapporto coll'utilità comune. Ma dove si potrebbero trovare le prove d'un simile istinto? O si può sperare di fare nuove scoperte in questa materia? Sarebbe tanto ragionevole quanto lusingarsi di scoprire nel corpo umano nuovi sensi che ci sieno sfuggiti fin qui » (1).

Non faccio la critica di tale dottrina, per tanti rispetti, criticabile, nè intendo farla. M'affretto piuttosto a dire come si produca il sentimento d'approvazione per la benevolenza, per la giustizia e, in genere, per la virtù, in quanto utile, negli animi nostri; qui l'utilitarismo è certo più circospetto, meno deciso, quasi più timido, ma non meno evidente tuttavia.

---

(1) Ib., pagg. 76-77. Nella Sez. IV delle *Recherches*, etc., che ha il titolo « *De la societé politique* », l' Hume insiste ancora sul fondamento utilitario delle virtù sociali. La castità negli sposi, la fedeltà reciproca non hanno altro fondamento; l'incesto fu giudicato perniciosissimo; ecco « perchè gli si annette l'idea d'una turpitudine e deformità morale », pag. 88. Anche le leggi della buona creanza hanno lo stesso fondamento. « Sono una specie di morale subalterna fatta per la comodità della società e per la sicurezza del commercio giornaliero », pag. 90. E chiude colle seguenti parole: « l'interesse pubblico, l'utilità comune devono formare in ogni genere un modello di giusto ed ingiusto fra le persone interessate », pag. 94.

V. — Perchè ciò che è utile ci piace? Perchè la virtù, in quanto utile, suscita la nostra approvazione? Ecco la questione. Pensa l'uomo, approvando le azioni benefiche o giuste, al profitto che può ritrarne egli stesso indirettamente? E quindi è l'egoismo, l'amore di sè, in ultimo, la sorgente dell'approvazione? Si sa già qual è l'avviso dell' Hume in proposito. Egli non crede che l'egoismo sia quel *deux en machina* della vita morale, che credeva l' Hobbes e che credono gli utilitari moderni. Spesso noi lodiamo azioni virtuose avvenute in tempi e in paesi lontanissimi, e tuttavia non si saprebbe trovare alcun legame fra la nostra felicità presente e avvenimenti così estranei a noi. L'azione generosa, bella, ardita d'un nemico strappa la nostra ammirazione; e tuttavia le conseguenze di essa sono nocive ai nostri interessi particolari. Si dirà che noi ci trasportiamo in immaginazione al tempo e al paese in cui quelle azioni sono avvenute, e che consideriamo i vantaggi che ne avremmo tratti, se fossimo stati contemporanei o legati d'amicizia e d' interesse con le persone di cui si parla? Si dirà che l'azione del nemico è immaginata come nostra, o almeno di un qualche amico nostro, o che pensiamo ai vantaggi che ne avremmo tratti, in tal caso? È un debole espediente questo, osserva l' Hume, e non è facile concepire che un sentimento reale possa essere eccitato da un interesse riconosciuto come immaginario, sovrattutto se non si dimentica il nostro interesse reale, e se si considera che è assai distinto da un interesse immaginario, e spesso, anzi, a questo interamente opposto (1). Di maniera che il principio dell'approvazione per le azioni utili e virtuose bisogna cercarlo altrove:

(1) *Recherches*, etc., Sez. V, « *Pourquoi ce qui est utile nous plait* », pagg. 101-104.

bisogna cercarlo nel sentimento della simpatia. « Non v'ha uomo », scrive l'Hume, « che sia interamente indifferente alla felicità o alla sventura degli altri: l'una ci dà gioia, l'altra dispiacere; ed ogni uomo prova questi sentimenti in se stesso. È difficile immaginare che questi principii possano essere ridotti a principii più semplici e più universali, per quanti sforzi si facciano per giungere a questo risultato » (1). La gioia, il dolore degli altri non sono spettacoli che ci possano lasciare freddi; provocano in noi un movimento simpatico di piacere e di dolore (2). « La vista della felicità fa su noi l'effetto d'un bel giorno o d'un piano ben coltivato, che c' ispira una gioia secreta; la vista della sventura, simile a fosca nebbia o ad una contrada incolta e sterile, spande sulla nostra immaginazione una tinta di tristezza » (3).

Dunque l'approvazione morale che noi accordiamo agli atti della giustizia e della beneficenza, e, in genere, agli atti virtuosi, è fondata bensì sull'utilità di questi atti, ma in quanto la conoscenza di questa utilità, o, ciò che fa lo stesso, la conoscenza del piacere che tali atti arrecano agli altri uomini, fa nascere in noi, come

---

(1) Ib., pag. 109, in nota. Altrove, pag. 128, lo stesso Hume scrive: « Se noi esaminiamo la costituzione della natura umana quale l'esperienza e l'osservazione giornaliera ce la mostrano, siamo indotti a concludere *a priori* che è impossibile che un essere come l'uomo sia totalmente indifferente alla felicità e all'infelicità de' suoi simili, e che, astrazion fatta da ogni considerazione personale e quando niente oscuri il suo giudizio, bisogna necessariamente che egli chiami *bene* ciò che contribuisce al loro benessere, e *male* ciò che tende a renderli infelici ».

(2) Ib., pag. 112.

(3) *Recherches*, etc., Sez. VI, « *Des qualités utiles à nous mêmes* », pag. 167.

per riflesso, un sentimento di piacere simpatico. Ecco perchè noi approviamo non soltanto le virtù propriamente sociali, cioè quelle che sono utili agli altri e le cui conseguenze, quindi, escono in qualche modo dalla persona che le possiede, ma anche le virtù che diremo individuali, che sono utili, cioè, solo a colui che le possiede, e le cui conseguenze non escono da questo. Anche in questo caso la nostra sensibilità è soddisfatta; il profitto personale che dalle sue virtù trae chi le possiede, lo spettacolo del piacere e della felicità ch'egli ne ha, muove la nostra simpatia e conquista, quindi, la nostra approvazione. Che se tali virtù appartengano a noi stessi, la cosa non muta; noi diventiamo in qualche maniera spettatori della felicità e del piacere ch'esse arrecano a noi, e godiamo, per simpatia, di questa felicità nostra e di questo piacere nostro, e approviamo noi stessi. Così il buon senso, il coraggio, la temperanza, la frugalità, la sobrietà, la pazienza, la perseveranza, la modestia, la prudenza, lo spirito, l'ingegno ed altre qualità utili a noi stessi, sono tenute in onore, se non nella stessa misura, certo per lo stesso motivo delle qualità utili agli altri (1).

Per queste due categorie di virtù, adunque, le virtù

---

(1) Leggasi tutta intera la Sez. IV delle *Recherches*, che tratta delle *qualità utili a noi stessi*. In un certo luogo (pagg. 137-138) di questa Sezione l'Hume dice: « Se il buon senso, il coraggio, la temperanza, l'abilità, lo spirito, le conoscenze formano una parte considerevole del merito personale; se un uomo che possiede queste qualità ha più ragione di chi ne è privo, d'essere contento di se stesso, e più titoli per meritare la benevolenza, la stima e i buoni uffici degli altri; in una parola, se i sentimenti che queste qualità inspirano, sono i medesimi che quelli i quali inspirano le virtù sociali, quale ragione avremo noi per dubitare se queste qualità meritino nome di virtù? »

sociali e le virtù individuali, la simpatia, cioè, in fondo, come s'è detto, il piacere che noi proviamo, per riflesso, del piacere altrui, dà all'utile un carattere morale.

Ma vi sono ancora due altre categorie di qualità moralmente buone; e sono quelle che di per se stesse, e in ragione di non so quale carattere intrinseco, sono immediatamente piacevoli « o a noi stessi o agli altri », vale a dire o a quelli che le possiedono o a quelli che le vedono in altri. Tali sono, ad esempio, la giocondità, il buon umore, la fierezza, la dignità, pel primo caso; la grazia, la gentilezza, l'affabilità, la cortesia, pel secondo. Qui non è necessario considerare gli effetti felici e qualche volta lontani dall'azione, per goderne indirettamente, per simpatia; qui il piacere non giunge a noi per vie lunghe e trasverse; qui il contagio della simpatia è immediato. Chi ha passato delle serate con persone serie e malinconiche, avrà potuto notare come, al giungere d'un uomo di buon umore, la conversazione si sia animata e la giocondità si sia sparsa rapidamente su tutti i visi e diffusa in tutti i cuori; il buon umore e la giocondità di spirito, qualità immediatamente piacevoli a chi le possiede, sono anche piacevoli a chi ne è spettatore; il piacere genera piacere per simpatia, mentre oggetto d'approvazione e di stima diventa la persona che tale piacere procura. Egualmente la grandezza d'animo, la dignità del carattere, la nobiltà, la fierezza, la serenità, la tranquillità sono fonte, per chi le possiede, di soddisfazioni interne elevatissime; e soddisfazioni interne elevatissime suscitano anche, per simpatia, in chi le vede ed ammira (1). Non parliamo poi

(1) Cfr. *Recherches*, etc., Sez. VII, che tratta: « *Des qualités qui sont immédiatement agréables à nous-mêmes* ».

della grazia, della cortesia, dell'amabilità, delle finezze d'ogni genere, che fanno così gradite le persone ben nate pel piacere che procurano, che fanno tanto ricercare la loro compagnia, rendendole, insieme, degne di approvazione e di stima (1).

In conclusione, adunque, e da qualunque lato si guardi la cosa, è sempre un sentimento, un sentimento simpatico di piacere, che fa riconoscere nelle azioni un valore morale, che anzi lo comunica loro, addirittura. In sè le azioni non sono che utili e piacevoli; utili agli altri e utili a noi, piacevoli agli altri e piacevoli a noi; è il sentimento di simpatia che il piacere dell'utile o il piacere del piacere desta in noi, che ce le fa apprezzare e stimare, che le innalza al grado e alla dignità di virtù morali, benchè questo grado e questa dignità possedessero già prima, in quanto utili e piacevoli. « Si ha ragione di essere sorpresi », scrive l'Hume, « che, nel secolo in cui siamo, un uomo si trovi nella necessità di provare, con argomenti ricercati, che la virtù o il merito personale consiste nel possesso delle qualità dell'anima che sono utili o piacevoli sia alla persona che le possiede, sia agli altri. Si sarebbe indotti a credere che tale principio abbia dovuto presentarsi naturalmente a quelli che cercarono per primi di approfondire la morale, ed abbia dovuto essere ammesso, per la sua propria evidenza, senza bisogno di argomenti per stabilirlo. Tutto ciò che è stimabile si colloca così naturalmente nella classe del piacevole o dell'utile, che non si concepisce neanche perchè si dovrebbe risalire ad altri principii.... Bisogna credere che i sistemi e le ipotesi abbiano per-

(1) Cfr. *Recherches*, etc., Sez. VIII, che tratta: « *Des qualités immédiatement agréables aux autres* ».

vertito e corrotto il nostro intelletto, poichè una teoria tanto semplice e tanto naturale ha potuto sfuggire così a lungo alle ricerche degli uomini » (1).

Non occorrerebbe aggiunger altro per provare l'utilitarismo di David Hume. Ma anche in altra parte e per altra via egli giunge alla medesima conclusione.

VI. — È sempre utile e piacevole praticare la virtù? L' Hume non ne dubita, e ci dipinge la virtù coi più smaglianti colori. « Quali verità filosofiche, egli scrive », « possono essere più utili alla società di quelle che abbiamo esposto? Esse rappresentano la virtù nelle sue fattezze più amabili, colle sue grazie più seducenti; esse c' invitano ad accostarla con confidenza, con familiarità, con affezione. Ella non ha più i vestimenti lugubri di cui la superstizione e qualche volta la filosofia l' hanno ricoperta; è piena di bontà, d'umanità, di benevolenza, d'affabilità; sono anche al suo seguito il giuoco, la gioia, la giocondità. La virtù non ci parla d'austerità e di rigori eccessivi, di sofferenze, di rinuncia a noi stessi; ella dichiara di non avere altro scopo che di rendere i suoi discepoli e tutti gli uomini contenti, se è possibile, e di formare la loro felicità, in ogni momento della loro esistenza: mai ella si priva d'un piacere, se non nella speranza d'esserne compensata in un altro tempo. La sola pena ch'ella esige è di calcolar giusto e di dare la preferenza alla felicità più grande; e, se alcuni pretendenti feroci, nemici d'ogni gioia e d'ogni piacere, le si accostano, ella li respinge come ipocriti e impostori, oppure, se li ammette al suo seguito, non assegna loro che l'ultimo posto, fra i meno favoriti de' suoi servi-

(1) *Recherches*, etc., Sez. IX: « *Conclusion de l'ouvrage* », pagg. 211-212.

tori. Ma lasciamo lo stile figurato. In buona fede, come lusingarsi di poter indurre gli uomini a pratiche che si annunciano come piene di austerità e di rigori? Quali seguaci può avere una morale, la quale non mostri loro, con un'analisi minuta, che ogni individuo è veramente interessato a seguire i doveri ch'essa prescrive »? (1) E qui l' Hume continua, mostrando che le virtù individuali, cioè utili a chi le possiede, sono a questo desiderabili, in vista appunto dell'utile ch'egli ne ha; che le virtù sociali sono egualmente desiderabili, in vista della nostra utilità personale e per la nostra propria felicità. Temiamo noi, esclama l' Hume, che le virtù sociali, ad esempio, della generosità e della beneficenza, esigano troppo grandi sacrifici da parte nostra? Se tale è la nostra idea, bisogna che conosciamo ben poco la natura del cuore umano. Anzitutto le affezioni umane sono per se stesse dolci e piacevoli, dànno, quando sono soddisfatte, un piacere proporzionato alla loro vivacità e ci lasciano un ricordo grato, come d'un dovere compiuto; poi ci acquistano la benevolenza, l'amore, le lodi dei nostri simili. Quale altra cosa potrebbe accogliere, insieme, i vantaggi molteplici d'un sentimento piacevole, d'un contento interno e d'una buona rinomanza? « In generale », conclude l'Hume, « la probità è la migliore delle politiche » (2).

Si potrebbe, a proposito di questo peana cantato dall' Hume in onore della virtù, ripetere quanto ha detto così ingegnosamente l' Huxley, il grande scienziato (3), che v' ha forse più cadenza musicale che non

---

(1) Ib., pagg. 233-234.

(2) Ib., pagg. 235-240.

(3) Nello studio così acuto ch'egli ha fatto della « *Vita e della filosofia dell' Hume* »; p. 281 della traduzione francese del Compayrè.

ne richiederebbe un discorso veramente adatto all'orecchio della maggior parte dei pellegrini di questa terra, poveri viaggiatori che lottano penosamente, non senza inciampare e ammaccarsi spesso, lungo le strade scabrose ed erte che li conducono a un ideale di vita più elevato.

Certo, la virtù è vantaggiosa, non c'è che dire; ma è vero che le vie sue sono sempre piacevoli, o almeno paiono tali a chi vi si avventura? La virtù non ci parla di sofferenze, di sacrifici, di rinuncia, osserva l'Hume; gli uomini non si lascierebbero indurre a pratiche piene d'austerità e di rigori; bisogna che la virtù sia piacevole, amabile, facile. Ma, in realtà, nulla di piacevole e di facile ha la virtù; e, se gli uomini non si lascieranno indurre alla pratica di essa dal solo amore del bene e dall'avversione pel male, senza cercare altra ricompensa che la soddisfazione di quest'amore e la coscienza di sfuggire così alla degradazione, la condizione loro è ben modesta. La virtù non è, infatti, quell'amabile compagna delle ore gioconde che l'Hume ci rappresenta, in un quadro color di rosa; la virtù, al contrario, è una divinità terribile che ha le furie per ministre. Lo sanno le grandi anime che a un ideale di moralità e di giustizia hanno consacrata la vita; che sole, nell'ignavia universale, hanno osato affrontare e smascherare la corruzione dei potenti; che hanno avuto, appunto per ciò, il loro cammino seminato d'amarezze, e che finirono bene spesso tragicamente, senza vedere attuato l'ideale del loro cuore.

Riassumendo: David Hume avea distinto nella morale due ricerche, l'una sul criterio oggettivo della moralità, cioè sulle conseguenze dell'azione morale, per cui essa è stimabile e apprezzabile e assume, appunto, valore morale; l'altra sul criterio soggettivo della mo-

ralità, cioè sulla facoltà dello spirito che approva l'azione medesima. Il criterio oggettivo è l'utilità, cioè le conseguenze utili e piacevoli che dall'azione derivano; il criterio soggettivo, o la facoltà dello spirito giudicatrice, è il sentimento di simpatia, cioè il sentimento di piacere che si suscita in noi per riflesso di quelle conseguenze utili e piacevoli le quali sono provate da altri. Per l'una parte e per l'altra, adunque, è sempre l'utile, il piacere il perno, a dir così, intorno a cui s'aggira la moralità; e però, come si diceva, l'Hume è, in sostanza, un utilitario; un utilitario, certo, dissimile dagli utilitari anteriori, Epicuro, Hobbes, e più specialmente dai posteriori, Bentham, Stuart Mill, se si pensa con quanta energia egli combatte l'egoismo come fonte diretta o indiretta della moralità; ma un utilitario, ad ogni modo, se è vero che fondare, in ultimo, la moralità sull'utile e sul piacere non può essere che utilitarismo.

Abbiamo parlato molto a lungo di David Hume come moralista (1), perchè, se è universalmente nota la

---

(1) In questo studio della morale dell'Hume abbiamo attinto alle *Recherches sur les principes de la morale;* ma si poteva anche attingere al terzo libro del *Treatise of human nature,* dove, nella 1ª parte, si tratta della virtù e del vizio in generale, « *of virtue and vice in general* »; nella 2ª, della giustizia e dell'ingiustizia, « *of justice and injustice* », e, nella 3ª, delle virtù e dei vizi rimanenti, « *of the other virtues and vices* ». Le *Recherches* però sono un trattato più finito, anzi, a detta dell'Hume stesso, il migliore di tutti i suoi scritti. (Vedi l'*Autobiografia* dell'Hume).

Sulla morale di David Hume si possono vedere specialmente G.V. Gizycki, *Die Ethik D. H.s in ihrer geschichtl. Stellung,* Breslau, 1878; G. Lechartier, *D. Hume, moraliste et sociologue,* Paris, 1900; J. Watson, *Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer,* Glasgow, 1895; F. Jodl, *Geschichte der Ethik,* Stuttgart, 1882; H. Sidgwick, *Outlines of the history of Ethics,* London,

parte teorica della sua dottrina, pochissimo conosciuta è, invece, la parte pratica e morale; e pareva a noi degnissima di essere conosciuta, ad ogni modo, se non propriamente pel suo valore intrinseco, che non è molto, certo per l'influenza che deve avere esercitato sullo Stuart Mill. Il germe, e talvolta più che il germe, di gran parte della filosofia teorica dello Stuart Mill è in David Hume; non fa mistero di ciò, e non poteva farlo, lo Stuart Mill stesso, studiatore indefesso e ammiratore del grande Scozzese: è possibile che anche nella filosofia pratica non ne risentisse l'influenza, se, per quanto diverso il punto di partenza, era lo stesso il punto d'arrivo, e non solo il punto d'arrivo? La stessa dottrina della simpatia e della benevolenza s'è trasfusa nel suo sistema.

1886; e, sul suo pensiero in generale, specialmente: MAC COSH, *Agnosticism of Hume and Huxley, with a notice of the Scottish school*, London, 1886; TH. HUXLEY, *David Hume*, London, 1879; EDM. PFLEIDERER, *Empirism und Skepsis in D. H.s Philosophie*, Berlin, 1874; A. MEINONG, *Hume-Studien*, Wien, 1877 e 1882; GABR. COMPAYRÉ, *La Philosophie de D. Hume*, Toulouse, 1873.

CAPITOLO IV.

Adamo Smith.

Adamo Smith. — Breve esposizione della dottrina della simpatia. — Come la simpatia sia il criterio secondo cui giudichiamo oneste o disoneste le azioni altrui o le azioni nostre. — Il concetto dello *spettatore imparziale e disinteressato*. — Le nozioni di *merito* e di *demerito*. — La *gratitudine*, il *risentimento*. — Come le nozioni di merito e di demerito traggano origine dall'associazione di due sentimenti simpatici differenti. — Rapporti della dottrina dello Smith con quella d'alcuni utilitari e specialmente con quella dello Stuart Mill. — Lo spirito di benevolenza e di simpatia nello Stuart Mill. — Il concetto dello *spettatore imparziale e disinteressato* nello Stuart Mill. — I concetti di *gratitudine* e di *risentimento* nello Stuart Mill. — Come lo Stuart Mill e lo Smith s'accordino anche nel procedimento esteriore e metodico delle rispettive dottrine. — L'associazione.

I. — Ora possiamo procedere più speditamente nella ricerca delle altre fonti dell'utilitarismo del Mill.

Adamo Smith, il fondatore dell'economia politica, ripigliò il principio della simpatia di David Hume, e vi costruì attorno un sistema completo di morale. « Qualunque grado di egoismo si possa supporre nell'uomo », scrive lo Smith, « c'è evidentemente nella sua natura un principio d'interesse per ciò che avviene agli altri, che gli rende la loro felicità necessaria, quand'anche non

ne ritragga che il piacere d'esserne testimonio (1) ». Così incomincia il suo libro sulla *Teoria dei sentimenti morali*, e tutto il libro è in questa frase. La simpatia lascia dolci emozioni e nell'anima di chi la prova e nell'anima di chi n'è l'oggetto; testimoni d'una passione generosa, noi sentiamo vivamente il piacere di parteciparvi, e saremmo malcontenti di noi stessi, se fossimo troppo lenti a riceverne il contraccolpo simpatico; dal canto suo, colui a cui s'indirizza la nostra simpatia, è ben felice d'esserne l'oggetto; si sentirebbe come a disagio, se tale simpatia non suscitasse in alcun modo. Per lo stesso motivo avviene anche che noi facciamo tutti un certo sforzo per mettere all'unisono i nostri sentimenti con quelli degli altri. Così, se siamo affetti, poniamo, da una gioia o da un dolore troppo grandi, perchè vi possa partecipare un testimonio il quale non si trovi nelle stesse nostre circostanze, ne attenuiamo in sua presenza le manifestazioni esteriori, e cerchiamo di calmarci e quasi di abbassare la sensibilità nostra fino alla sua; mentre quegli, dal canto suo, cerca di sollevare la sensibilità sua fino alla nostra, esagerando per un'istintiva compiacenza, la dimostrazione della sua simpatia. Per verità, questi sforzi riescono di raro, perchè il sentimento che si desta per simpatia nello spettatore è, in generale, ben al di sotto del sentimento,

---

(1) *Theory of moral sentiments*, Part I, sez. I, cap. I, « *della simpatia* »; vol. I., pag. 5 della traduzione francese di Madame Grouchy vedova Condorcet (Parigi, 2 vol. in-8°, 1798), una traduzione esatta ed elegante. Due edizioni della *Teoria dei sentimenti morali* furono pubblicate dallo Smith stesso, in inglese, a trent'anni d'intervallo, l'una nel 1759, l'altra nel 1789, un anno prima che morisse. Quest'ultima edizione ha servito di testo alla traduzione di Madama di Condorcet.

diremo così, originario; e tuttavia è un fatto reale questo bisogno che sentono le creature di colmare, in qualche modo, gl'intervalli delle esistenze.

E lo Smith è ingegnoso, sottile, pieno di sagacia e di grazia, insieme, nell'analizzare i vari fatti della simpatia, nel presentarli sotto mille e mille aspetti, nel mostrarne la fecondità e l'estensione. Sulla simpatia si fonda tutta la morale. Anzitutto noi giudichiamo della moralilà degli altri prima che della nostra, e ciò per effetto della simpatia: un uomo che fosse stato relegato in qualche isola deserta, e che fosse vissuto senza comunicare mai coi suoi simili, non avrebbe alcun'idea di moralità (1). Come giudichiamo noi oneste o disoneste le azioni di cui siamo testimoni? La risposta è semplice. Noi giudichiamo oneste, e approviamo in conseguenza, le azioni che ci fanno simpatizzare col loro autore; disoneste, quelle che disapproviamo pel motivo contrario. E se si tratta di azioni nostre, come facciamo? La cosa non è più così semplice; e tuttavia la simpatia spiega anche questo giudizio sulle azioni nostre. Noi teniamo buona un'azione, quando eccita la simpatia di chi ne è testimonio; cattiva, quando ne eccita la antipatia: ora, nel caso di azioni nostre, noi ci facciamo testimoni, spettatori di noi stessi, per così dire, e giudichiamo della moralità di esse, consultando l'impressione che ne risentirebbe un testimonio estraneo. « Noi cerchiamo », scrive lo Smith, « di esaminare la nostra condotta, come supponiamo che potrebbe esaminarla uno spettatore imparziale e giusto. Quando, mettendoci al suo posto, condividiamo tutti i motivi che ci han fatto agire, ci approviamo per simpatia verso l'approvazione di quel giudice che crediamo equo e disinteressato; nel caso

(1) Op. cit., Vol. I. Part. III, cap. I, pag. 239.

contrario, simpatizziamo colla disapprovazione dello spettatore supposto » (1). Sicchè, secondo lo Smith, dopo avere operato noi ci dividiamo come in due persone, una delle quali occupa il posto e l'ufficio d'uno spettatore imparziale, l'altra è esaminata da questo spettatore. Se l'esame è favorevole, proviamo per noi stessi la simpatia del supposto spettatore; se è contrario, ne proviamo l'antipatia. Di qui la lode e il biasimo che l'uomo dà ben di frequente a se stesso.

Talvolta questo supposto spettatore imparziale che è dentro l'uomo, si oppone allo spettatore reale che è fuori di lui, nel giudicare delle azioni, come quando, mentre gli uomini ci disapprovano e ci avversano per quello che abbiamo fatto, la coscienza ci rende giustizia accertandoci, colle testimonianze più chiare, che abbiamo adempiuto il nostro dovere. « Quantunque l'uomo », scrive in proposito lo Smith, « sia stato costituito in qualche modo giudice immediato dell'uomo, non è stato costituito suo giudice che in prima istanza, a così dire. L'uomo dalla sentenza pronunziata contro di lui da un suo simile, si appella a un tribunale superiore, a quello d'uno spettatore che si suppone imparziale e illuminato, a quello che ognuno trova in fondo al suo cuore » (2).

Ma sarà l'uomo per tutta la vita costretto a giudicare le azioni degli altri o le sue col criterio dell'emozione simpatica ch'egli ne prova, o di quella d'uno spettatore imparziale? No. Noi ricaviamo a poco a poco dai casi particolari, in cui abbiamo visto la simpatia nostra o l'altrui pronunciarsi in un certo senso, una legge generale per tutti i casi simili; vale a dire generalizziamo

(1) Ib., pag. 238.

(2) Op. cit., Vol. I. Part. III, cap. II, pag. 275.

in qualche modo le nozioni particolari che emanano dalla simpatia, e ne facciamo come altrettante massime e formule da applicare immediatamente alla determinazione della moralità nostra od altrui. Tali massime e tali formule sono adunque il risultato dell'esperienza, e sarebbe assurdo credere con alcuni filosofi che siano nozioni *a priori*. « Noi non approviamo già, originariamente, o disapproviamo le azioni perchè, esaminandole, ci paiano conformi od opposte a certe regole generali, ma, invece, queste regole generali si sono formate perchè si è riconosciuto, per esperienza, che le azioni d'una certa natura sono generalmente approvate o disapprovate » (1). L'ufficio del generalizzare spetta alla ragione; ma, appunto per questo, la ragione interviene assai tardi, ed ha una parte affatto secondaria nella vita morale. « Quantunque la ragione sia incontestabilmente la sorgente di tutte le regole generali di moralità e di tutti i giudizi che noi pronunciamo per mezzo di queste regole, sarebbe assurdo e inintelligibile supporre che le nostre prime nozioni del giusto e dell'ingiusto vengano dalla ragione » (2).

II. — Fin qui una prima parte della morale dello Smith: ora una seconda parte. La prima parte riguardava le azioni che sono oneste o disoneste, senza meritare una punizione o una ricompensa; la seconda riguarda quelle azioni che sono accompagnate da questo carattere eminente di merito o di demerito. Come si forma questa nozione di merito o di demerito? Ancora per mezzo della simpatia. Alla presenza d'un'azione benefica che una persona fa ad un'altra, noi proviamo una

(1) Op. cit., Vol. I. Part. III, cap. IV, pag. 336.
(2) Op. cit., Vol. II. Part. VII, sez. III, cap. II, pag. 247.

doppia simpatia, per la persona del benefattore non solo, ma anche per quella del beneficato. Qual è il sentimento del beneficato? La gratitudine, vale a dire il desiderio di render bene per bene, di ricompensare il benefattore della sua buona azione. Simpatizzando col sentimento del beneficato, adunque, noi ci sentiamo animati dallo stesso desiderio di ricompensare il benefattore, e lo giudichiamo degno e meritevole di ricompensa. Alla presenza d'un'azione malefica, al contrario, noi proviamo ancora un doppio movimento simpatico, ma negativo, cioè di avversione, di antipatia per l'offensore, e positivo, cioè di simpatia per l'offeso. L'offeso prova risentimento per l'offensore, e noi, simpatizzando con lui, proviamo pure questo risentimento, e vorremmo render male per male, in altre parole punire l'offensore, che riputiamo degno di punizione. Così la nostra simpatia per una persona che gode o che soffre non per sua causa, si traduce, nel sistema dello Smith, in un giudizio di merito o di demerito intorno a quella che la fa godere o soffrire. « Un uomo », scrive lo Smith, « ci pare degno di ricompensa, quando, per alcune persone, è l'oggetto naturale d'una riconoscenza, che tutti i cuori umani sono disposti a condividere. Noi troviamo, al contrario, degno di castigo colui che, per alcune persone, è l'oggetto naturale d'un risentimento che tutti gli uomini ragionevoli condividerebbero » (1).

Del resto, non la simpatia sola per chi gode o chi soffre, cioè per chi subisce le conseguenze d'un'azione che gli vien fatta, determina il nostro giudizio intorno al merito e al demerito dell'azione medesima; ma anche la simpatia, positiva o negativa, per chi fa quest'azione. Se non simpatizzassimo coi motivi di chi fa

(1) Op. cit., Vol. I. Part. II, sez. I, cap. II, pag. 144.

un'azione benefica, non potremmo condividere la riconoscenza che ha per lui il beneficato; se non provassimo antipatia per chi offende, non potremmo condividere il risentimento dell'offeso. Perciò il sentimento del merito e quello del demerito sono sentimenti complessi, risultanti dall'associazione di due sentimenti simpatici differenti. « Poichè noi non possiamo condividere interamente la riconoscenza della persona che riceve un beneficio, se non approviamo prima i motivi che hanno determinato il benefattore, ne segue che il sentimento che abbiamo del merito d'un'azione, è un sentimento composto, che racchiude una simpatia diretta pei sentimenti della persona che fa l'azione, e una simpatia indiretta per la gratitudine della persona che si sente obbligata all'altra... Egualmente il sentimento del demerito d'un'azione è un sentimento composto, che racchiude un'antipatia diretta per i motivi di chi fa l'azione, e una simpatia indiretta pel risentimento di chi la subisce » (1).

Quando poi si tratti di giudicare non del merito o demerito delle azioni altrui, ma del merito o demerito delle nostre, la cosa non cambia sostanzialmente. Grazie alla facoltà che abbiamo di renderci spettatori delle nostre proprie azioni, noi siamo di fronte a noi, quando abbiamo bene o male operato, nelle stesse disposizioni in cui si troverebbe uno spettatore estraneo, e riconosciamo, quindi, dai sentimenti che le nostre azioni suscitano in noi spettatori di noi, d'aver meritato o demeritato. Così si spiega il rimorso; così la soddisfazione della coscienza. Il rimorso è anzitutto l'effetto d'una specie di simpatia che ci fa partecipare all'orrore che ispiriamo a tutti, ma anche d'un moto di pietà per la nostra vittima, del timore dei castighi che ci aspettano

(1) Op. cit., Vol. I. Part. II, sez. I, cap. V, pag. 153.

da parte dell'offeso e della società; la soddisfazione della coscienza, alla sua volta, è il risultato di una simpatia più o meno viva per l'approvazione dello spettatore della nostra azione, del piacere che si sente nel vedere felice un nostro simile per causa nostra, della speranza di godere della gratitudine di questo e della stima universale (1).

III. — Altre applicazioni ingegnose del principio della simpatia ha fatto lo Smith; ma basti di lui quanto abbiamo detto finora; tanto più che altri potrebbe non vedere quali rapporti possa avere la sua dottrina colla morale utilitaria del Mill, di cui si tratta di scoprire la genesi storica. E, in realtà, elementi propriamente utilitari non si scorgono a prima vista nella dottrina dello Smith; chè lo Smith, anzi, critica la morale utilitaria di Epicuro, e più ancora quella del Larochefoucauld e del Mandeville, i cui sistemi chiama addirittura *licen-*

(1) Ecco che cosa scrive in proposito lo Smith: « Il colpevole diviene per se stesso un oggetto di spavento, per una specie di simpatia per l'orrore ch'egli ispira a tutti. La sorte della persona ch'è stata vittima del suo delitto, gli fa suo malgrado conoscere la pietà. Egli deplora i funesti effetti della sua passione. Egli sente che lo rendono l'oggetto dell' indignazione pubblica.... Le azioni virtuose ci ispirano affatto naturalmente i sentimenti opposti. L'uomo che per motivi ragionevoli ha fatto un'azione generosa, sente, pensando a quello che ne è l'oggetto, che deve ottenere il suo amore e la sua riconoscenza, e che la simpatia per questi sentimenti gli assicura la stima generale. Quando ritorna sui motivi della sua condotta, li approva di nuovo, e fa plauso a se stesso per simpatia, per l'approvazione di quelli che ne sarebbero i giudici disinteressati ». *Theory*, etc., Vol. I. Part. II, sez. II, cap. II, pag. 181.

ziosi (1). Eppure chi volesse andare in fondo, potrebbe scorgere benissimo una base utilitaria nella dottrina dello Smith. La simpatia, infatti, si risolve, in ultimo, in un godimento: godimento squisito, delicato, soave, punto materiale, senza dubbio, ma godimento pur sempre; e quindi chi fonda la morale sulla simpatia, e fa della simpatia il criterio dell'approvazione e della disapprovazione; chi cerca la virtù e sfugge il vizio per la simpatia e l'antipatia che destano rispettivamente nel proprio cuore o in quello degli altri, non esce, per quanti sforzi faccia, dalla cerchia dell'edonismo; il Kant, nella sua rigidezza, lo considererebbe addirittura come un utilitario.

Ma non per questi rapporti lontani che può avere la dottrina della simpatia coll'utilitarismo, noi ci siamo fermati a esaminare tale dottrina; l'abbiamo esaminata, invece, per altri motivi, pei quali ci sembra avere influito notevolmente sulla morale dello Stuart Mill. Anzitutto quello spirito di benevolenza e di simpatia ond'è penetrata tutta quanta l'opera di Adamo Smith, s'è come trasfuso nello Stuart Mill, pare a noi. « Sentire molto per gli altri e poco per noi stessi, ridurre quant'è possibile l'amore di sè e lasciarci andare a tutte le affezioni dolci e benevole, costituisce la perfezione alla quale la nostra natura può giungere; e perciò solamente possiamo veder regnare tra gli uomini quell'armonia di sentimenti che rende le loro passioni felici e legittime » (2). Così scrive Adamo Smith: e lo Stuart Mill, in quel suo desiderio di attenuare e talune volte di soffocare quasi l'amore di sè, che è pure il punto di partenza del suo

(1) Op. cit., Vol. II. Part. VII, sez. II, cap. II-IV, specialmente pagg. 187-200 e 214-234.

(2) Op. cit., Vol. I. Part. I, sez. I, cap. V, pag. 40.

sistema, e di sovrapporgli l'amore degli altri, non giunge a conclusione diversa: anch'egli mira, in ultimo, a quella simpatia e a quell'accordo perfetto dei sentimenti e degli affetti a cui mira lo Smith!

Già egli trova in qualche modo innato il sentimento della simpatia e lo considera quasi come un principio intuitivamente obbligatorio (1); vuole che si cerchi la felicità propria nei piaceri della simpatia, e assurge poi anche a un'idea di pieno disinteresse, di benevolenza completa (2). Si direbbe che l'utilitarismo, nelle forme e negli atteggiamenti che va assumendo progressivamente, ami spogliarsi sempre più della veste egoistica che lo impaccia. Lo stesso Bentham, sia pure per un raffinamento d'egoismo, raccomandava la benevolenza e la simpatia; il me acquista come più estensione colla simpatia, cessa d'essere solitario, diviene collettivo (3); la simpatia si trasforma a poco a poco in una benevolenza universale (4). E lo Spencer assegna un così gran posto alla simpatia e alla benevolenza, specialmente nello stato

---

(1) « Se v'ha qualche cosa d'innato in tale materia *(any thing in the matter)*, non vedo perchè il sentimento innato non sarebbe la preoccupazione *(regard)* dei piaceri e dei dolori altrui; se v'ha un principio della morale intuitivamente obbligatorio *(intuitively obligatory)*, direi che dev'esser questo ». *(Utilitarianism*, cap. III, p. 44 dell'ed. cit.)

(2) *Mes Mémoires*, cap. IV.

(3) DUMONT DE GENÈVE, *Traité de législation civile et pénale*, I, cap. IX, pag. 60 dell'edizione di Parigi, 1802.

(4) La simpatia comincia dall'abbracciare certi individui, poi una classe subordinata d'individui, poi la nazione intera *(the whole nation)*, poi il genere umano in generale *(human kind in general)*, e infine la creazione senziente tutt'intera *(the whole sensitive creation)*. BENTHAM, *Introd. to the princ. of morals and legisl.* VI, § 21.

futuro della società (1), che per poco non si direbbe un continuatore dello Smith.

Fin qui però i rapporti fra lo Smith e lo Stuart Mill sarebbero ancora abbastanza lontani; non più vicini, certo, di quelli che possano intercedere fra lo Stuart Mill e qualche altro filosofo della scuola sentimentale, in cui la benevolenza è posta a fondamento della moralità, l'Hutcheson, per esempio. I rapporti fra i due si fanno, invece, più stretti in un altro campo e per altri motivi. S'è detto abbastanza dello spettatore imparziale e disinteressato dello Smith. Questo concetto dello spettatore imparziale e disinteressato è come la base della dottrina dello Smith: con esso egli spiega tutti i fenomeni morali, si può dire, specialmente i giudizi che l'uomo reca sulla moralità delle proprie azioni, e quindi il formarsi di quella specie di tribunale interiore che è la coscienza morale. Ebbene, tale concetto dello spettatore imparziale e disinteressato passa anche nella dottrina dello Stuart Mill, non certo a formare, come nello Smith, la coscienza morale, che per lui si forma in altro modo, come vedremo, ma a spiegare, a giustificare alcuno de' suoi giudizi. Come deve regolarsi un uomo che è posto fra la felicità propria e quella degli altri? L'utilitarista grossolano non esiterebbe; la felicità propria sopra tutto; la felicità altrui soltanto quando non sia in opposizione colla propria. Invece l'utilitarista illuminato, l'utilitarista che ha a cuore la felicità, dovunque e comunque si manifesti, non fa distinzione fra la felicità propria e quella degli altri, le considera ambedue ad una stregua, e si comporta, nell'apprezzamento di esse, come si comporterebbe uno spettatore disinteressato. « Gli avversari dell'utilitarismo, scrive il Mill, hanno avuto ra-

(1) *The Data of Ethics*, cap. XIV.

ramente la giustizia di riconoscere che la felicità la quale forma il criterio del bene nella condotta, non è la felicità propria di chi agisce, ma quella di tutti gl'interessati. L'utilitarismo esige, che, posto tra la sua felicità e quella degli altri (*between his own happines and that of others*), chi agisce si mostri tanto strettamente imparziale quanto lo sarebbe uno *spettatore benevolo e disinteressato* (*a disinterested and benevolent spectator*) »(1).

Ma non basta. Anche nella sua teorica della giustizia lo Stuart Mill ha àttinto, in parte, allo Smith. Il sentimento della giustizia, secondo lo Stuart Mill, comprende due elementi essenziali: « il desiderio di punire una persona che ha fatto il male, e la coscienza, o la credenza, che v'ha uno o più individui che hanno sofferto questo male ». Il desiderio di punire la persona che ha fatto il male, alla sua volta, comprende due elementi: « l'impulso alla difesa personale, *self-defence*, e il sentimento della simpatia, *the feeling of sympathie* ». « È naturale », scrive il Mill, « risentire e rendere il male fatto o tentato contro noi stessi, o contro quelli che hanno le nostre simpatie ». Sia istinto o risultato dell'intelligenza, ciò è comune a tutta la natura animale. L'uomo non differisce in questo dagli altri animali che per alcune particolarità: per una maggiore capacità di simpatia e per un'intelligenza più sviluppata. Per l'intelligenza più sviluppata l'uomo comprende la solidarietà che l'unisce ai suoi simili, e per la quale tutto ciò che minaccia questi minaccia lui; per la maggiore capacità di simpatia, egli si congiunge, non più soltanto a individui, ma a intere società d'individui (famiglia, nazione, genere umano), e ogni atto nocivo alla società, destando i suoi sentimenti simpatici, lo

---

(1) *Utilitarian.*, cap. II, pag. 24, dell'edizione citata.

spinge alla resistenza e alla difesa, come se si trattasse d'un'offesa personale. « Il sentimento della giustizia, perciò, considerato nel desiderio di punire, è il sentimento naturale del taglione e della vendetta, *the natural feeling of retaliation or vengeance*, applicato, grazie all'intelligenza e alla simpatia, a quei mali che colpiscono noi e colpiscono la società. Questo sentimento in se stesso non ha niente di morale; lo rende morale la sua subordinazione esclusiva alle simpatie sociali, *to the social sympathies*; il sentimento in se stesso ci farebbe risentire senza discernimento tutto ciò che ci vien fatto di sgradevole» (1).

In questa dottrina dello Stuart Mill chi non riconosce fusi insieme i due elementi che abbiamo trovato nello Smith : il risentimento che l'offesa prova per l'offensore, e la simpatia che a noi spettatori fa provare, per riflesso, quel risentimento e per cui vorremmo punito l'offensore e lo riputiamo degno di punizione? Nello Stuart Mill abbiamo in più soltanto il potere associatore dell'intelligenza, il quale fa sì che il destino dell'individuo si congiunga al destino della società in modo da formare con questo come una cosa sola, e accresce perciò meravigliosamente anche la forza della simpatia.

---

(1) *Utilitarian.*, cap. V, pagg. 76-78 dell'edizione citata. Altrove (ancora cap. V, pag. 79) lo Stuart Mill si esprime nello stesso senso, anche con maggior chiarezza: « Il sentimento della giustizia mi sembra essere il desiderio animale di vendicare un male fatto a noi o ai nostri amici, desiderio esteso dalla facoltà che ha l'uomo di allargare i suoi sentimenti simpatici, e dalla concezione tutta umana d'un egoismo intelligente, fino a comprendere tutte le creature. Da questi ultimi elementi il sentimento trae il suo carattere morale; dal primo, la sua impressionabilità particolare e l'energia con cui s'afferma ».

Ma nel sentimento della giustizia entra anche un altro elemento, secondo lo Stuart Mill: il desiderio di rendere bene per bene, di fare del bene a chi ha fatto del bene. Rendere bene per bene, scrive lo Stuart Mill, è egualmente dettato dalla giustizia, e risponde a un sentimento naturale; non farlo equivale a far torto a una persona. Chi accetta un beneficio e non lo rende, quando è necessario, arreca un vero danno e incorre in un grave torto, frustrando la più ragionevole delle speranze. Così fanno quelli che tradiscono l'amicizia e mancano alla loro promessa. Nulla è più doloroso per un uomo che essere abbandonato, nell'ora in cui ne avrebbe più bisogno, da un amico su cui credeva di poter contare. « Nessun rifiuto di fare del bene eccita maggiore risentimento e in chi ne è interessato e nello spettatore che simpatizza con esso. Il principio: date a ciascuno ciò che merita, cioè il bene per il bene, il male per il male, è dunque compreso nel sentimento della giustizia a cui comunica la sua forza » (1).

Qui si riconosce ancora l'influenza dello Smith. Lo Smith sdoppiava lo stimolo della rivalsa o del taglione, *retaliation*, nella forma della gratitudine e del risentimento; e faceva dalla gratitudine e dal risentimento, coll'aiuto della simpatia, derivare le nozioni del merito e del demerito; e considerava la gratitudine e il risentimento come i guardiani della giustizia (*the guardians of justice*). Non diversamente fa lo Stuart Mill, in fondo, nel luogo citato. Si potrebbe aggiungere, a provarlo anche maggiormente, la sua dottrina del merito, che è, del resto, un aspetto particolare di quella della giustizia. Che cosa è il merito? si domanda lo Stuart Mill e

---

(1) *Utilitarian.*, cap. V, pagg. 90-91.

risponde: « Nel linguaggio ordinario si dice che una persona merita di ricever del bene, se agisce bene, del male, se agisce male; in un senso più particolare, si dice che merita di ricever del bene da quelli ai quali ne ha fatto, del male da quelli ai quali ne ha fatto. Il precetto: fare il bene per il male non è stato mai considerato come un precetto che ordini il compimento della giustizia; è un precetto in cui ci si allontana dalle regole della giustizia, per obbedire ad altre considerazioni » (1).

Ma fra lo Stuart Mill e lo Smith non meno degno di nota è l'accordo in ciò che riguarda il procedimento, diremo così, esteriore e metodico delle rispettive dottrine. Anche nello Smith c'è, in fondo, la tendenza, che è così spiccata nello Stuart Mill, di ridurre i fatti dello spirito ad un solo elemento, e di spiegarli tutti per via di combinazione e di associazione. La simpatia, ecco l'elemento primo e irreducibile nello Smith; l'egoismo, ecco l'elemento primo e irreducibile nello Stuart Mill. Sono assolutamente opposti i punti di partenza; ma il procedimento, il metodo è lo stesso. Dall'intreccio meraviglioso dei sentimenti simpatici derivano tutti i fenomeni della vita morale, non uno solo eccettuato, secondo lo Smith; dall'intreccio meraviglioso dei sentimenti egoistici derivano tutti i fenomeni della vita morale, non uno solo eccettuato, secondo lo Stuart Mill. Soltanto, mentre nello Stuart Mill c'è, effetto di tale intreccio, una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, cioè un trapasso a un ordine di fenomeni assolutamente differenti da quelli che li formano colla loro unione, poichè, com'è noto, egli trasforma l'egoismo in altruismo; nello Smith, invece,

(1) Ib., pagg. 66-67.

il composto è sempre della stessa natura del componente, lo spirito umano non possedendo alcuna alchimia speciale da snaturare una tendenza naturale e farne uscire un qualche cosa di diametralmente opposto (1).

---

(1) Sulla morale della simpatia in Adamo Smith ha pubblicato un buon volume LUDOVICO LIMENTANI (*La Morale della simpatia, saggio sopra l'Etica di Adamo Smith nella storia del pensiero inglese,* Genova, Formiggini, 1914). Si possono consultare con frutto su questo argomento anche: STEPHEN (LESLIE), *History of English Thougth in the XVIII*[th] *Century,* in due vol., terza ediz., London, Smith et C.°, 1902; LAURIE (HENRY), *Scotthis Philosophie in its National Development,* Glasgow, Maclehose and Sons, 1902; PASZKOWSKI (WILHELM), *Adam Smith als Moralphilosoph, Halle,* Kaemmerer, 1890; COUSIN (VICTOR), *Cours de l'Histoire de la Philosophie moderne, Histoire de la Philosophie morale au* XVIII[e] *siècle, École écossaise,* Paris, Ladrange, 1846; ed altri che sarebbe troppo lungo enumerare. Fecondi accenni ai rapporti di Adamo Smith cogli utilitari, in particolare col Bentham, si possono trovare nell'opera già citata dell'HALÉVY, *Le Radicalisme philosophique,* specialmente vol. I, pagg. 195, 199, 200, 203, 205 e seguenti e 232, 233, 237; e in quella di LESLIE STEPHEN, *The English Utilitarians,* in tre vol., London, Duckworth and C.°, 1900; specialmente vol. III, pag. 160 e vol. I, pag. 189.

CAPITOLO V.

David Hartley e il principio d'associazione. C. A. Helvetius.

David Hartley. — Il principio dell'associazione — L'associazione applicata ai fenomeni morali. — L'egoismo trasformato mercè l'associazione in disposizione morale, in disinteresse. — Guglielmo Paley, Giacomo Mackintosh, Giacomo Mill. — Anche questi applicano l'associazione ai fenomeni morali. — Per mezzo dell'associazione la morale utilitaria va acquistando maggiore larghezza e s'intrinseca sempre più nel mondo dell'anima. — C. A. Helvetius precursore di Geremia Bentham. — Esteriorità della morale in Helvetius. — La morale ridotta a una fisica dei costumi. — La morale assorbita dalla legislazione.

I. — In questa via dell'associazione trasformatrice e snaturatrice dei fatti primi dello spirito, lo Stuart Mill fu avviato, non già da Adamo Smith, e neanche da David Hume, che pure fece così larga applicazione della legge d'associazione, e le assegnò nel mondo degli spiriti quel posto che ha la legge d'attrazione nel mondo dei corpi (1); ma da David Hartley.

Lo Stuart Mill chiama David Hartley « il primo padre dell'associazione »; e, in realtà, egli ebbe il merito di formulare colla massima chiarezza il principio

---

(1) *A Treatise of human nature,* Book I, Par. I, Sect. IV, pag. 30, London, 1739. « Here a kind of *Attraction,* which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural ».

fondamentale della scuola. Tutto si spiega per via delle sensazioni primitive e della legge d'associazione; gli stati dello spirito più complessi o più astratti, le nozioni dette *a priori*, le idee più estranee, in apparenza, all'esperienza, i sentimenti più raffinati; tutto, senza eccezione, si può ridurre per via d'analisi alle sensazioni primitive, che, associate e fuse in mille maniere, perdono ogni traccia della loro origine, nè più si riconoscono dal senso comune, in seguito alle combinazioni che formano, alle metamorfosi che subiscono. Nello spirito null'altro c'è che sensazioni e associazione di sensazioni: le potenze che l'Hartley pure attribuisce allo spirito, come memoria, immaginazione, intelletto, affezione, volontà, non sono che scompartimenti vuoti, a così dire, ch'egli riempie di sensazioni e di residui di sensazioni, legate fra loro da rapporti di corrispondenza cogli stati del corpo: il punto di vista dinamico e funzionale delle potenze e quindi della psiche è bandito, e solo si tien conto del meccanismo dell'associazione (1).

Non occorre a noi esporre il sistema dell' Hartley, cosa che, del resto, fu fatta assai bene già dal Ribot (2) e più largamente dal Ferri (3): ci limitiamo a dire per lo scopo nostro che anche i fenomeni morali l' Hartley spiega conformemente al suo principio: la moralità è un risultato dell'associazione. Di primitivo nel campo della moralità non c'è che l'egoismo, vale a dire il piacere e il dolore che l' individuo risente delle impressioni sensibili; ma l'egoismo va via via trasformandosi in virtù dell'asso-

(1) Cfr. Louis Ferri, *La psychologie de l'association*, Paris, Germer Baillière et C.ie 1883, pagg. 37-38.

(2) *Psychologie anglaise contemporaine*, pagg. 49-54 della 3ª ediz. Paris, Germer Baillière, 1881.

(3) Op. cit., pagg. 34-56.

ciazione, fino a diventare una disposizione morale e ad assumere il carattere del disinteresse. Bambini, non amiamo che noi stessi, il piacer nostro, nessuna benevolenza ci lega agli altri; ma gli altri ci arrecano piacere, gli altri anche mitigano e tolgono le nostre pene; di qui, in prima, un amore interessato per essi. Quest'amore dura, per l'abitudine che se n'è fatta, anche quando è cessato ogni motivo d'interesse, quando, adulti, bastiamo a noi stessi, quando nulla ci aspettiamo e nulla speriamo dal nostro amore. Avviene della benevolenza quello stesso che del danaro (ecco l'esempio classico della scuola utilitaria). Si ama il danaro dapprima come mezzo a procurarci gli agi della vita, e si finisce per amarlo per se stesso, come fine; esempio l'avaro: egualmente si comincia a volere il bene altrui per soddisfazione propria, e si finisce col volerlo senz'altra mira, per sè. Così per l'Hartley si diviene morale come si diviene avaro, per una specie di alchimia operata dall'associazione! Aggiungasi che la benevolenza è voluta dall'educazione, è voluta dalla società, che la fa oggetto di lodi e d'incoraggiamenti d'ogni maniera; aggiungasi che la socievolezza è fonte di piaceri inesauribili: anche questi elementi associati ci fanno, in ultimo, amare ed apprezzare la benevolenza indipendentemente da ogni considerazione interessata. Anche il senso morale, il così detto senso morale, è il prodotto della associazione di elementi semplici tutti egoistici; è la somma totale (*sum total*), il complesso di più sentimenti egoistici; complesso che, com'è naturale, ha più forza di ciascun sentimento componente, perchè questo è la parte e quello è il tutto. Entrano a comporlo le idee di lode e di biasimo, relative alle virtù e ai vizi, che ci furono instillate nell'animo fino dai primi anni coll'educazione; dei piaceri e dei dolori, conseguenza diretta o indiretta

di certe azioni; dei vantaggi certi o probabili che la virtù degli altri ci arreca; anche delle emozioni estetiche che si generano in noi per la convenienza delle azioni virtuose coll'ordine, la bellezza, la perfezione del mondo; anche dei sentimenti di speranza o timore, di premi o castighi, in una vita avvenire (1).

II. — Anche Guglielmo Paley (*Principles of moral and political philosophy*) e Giacomo Mackintosh (*Dis-*

---

(1) Le dottrine dell'Hartley sono contenute nell'opera: *Observations on man, his frame, his duty and expectations*. È divisa in due parti: la prima parte contiene le sue idee intorno alla psicologia, ed è la più importante; la seconda si occupa di questioni teologiche e morali, di religione naturale, di religione rivelata, ecc. Anche nella dottrina della volontà e della libertà l'Hartley si può, fino a un certo punto almeno, considerare come un precursore dello Stuart Mill. La volontà per l'Hartley si confonde con il desiderio e l'avversione: essa non è che la ricerca del piacere e la fuga del dolore, ed è determinata interamente dalle circostanze da cui dipendono l'una e l'altra cosa. La volontà non può dunque determinare se stessa con una scelta illuminata e libera, e la credenza nella libertà interna è un' illusione: il meccanismo dei nostri atti è indubitato. « Io intendo », scrive l'Hartley, « per meccanismo delle azioni umane, che ogni azione risulta dalle circostanze che la precedono nel corpo e nello spirito, nello stesso modo e con la stessa certezza che altri effetti risultano dalle loro cause meccaniche: talchè una persona non può fare indifferentemente un'azione o la sua contraria, le circostanze antecedenti restando le stesse, ma è d'una assoluta necessità ch'essa faccia l'una o l'altra e nient'altro. Io suppongo, per conseguenza, che per libero arbitrio s'intenda un potere di fare una di queste azioni o la sua contraria, le circostanze antecedenti restando le stesse »; pag. 500 del I vol. Cfr. Louis Ferri, *La psychologie de l'association*, pagg. 51-52. Dell'opera del Ferri vedi anche l'edizione italiana, Torino, Bocca.

sertation on the progress of ethic philosophy) procedono, fino a un certo punto, per la stessa via dell' Hartley.

Per il Paley ogni azione moralmente buona è approvata, in origine, per la sua utilità; poscia, incondizionatamente, in qualunque circostanza; nato il sentimento dell'approvazione, si perpetua e si rafforza con l'autorità, l'educazione, gli usi della buona società. C'è in Paley l'accordo fra l' interesse individuale e l' interesse generale, che è così spiccato nel Bentham. Per il Mackintosh la coscienza morale si forma successivamente: gli elementi più semplici e più efficaci che concorrono a formarla, sono la gratitudine, la simpatia, lo stimolo alla vendetta ed il pudore: associati insieme, questi elementi formano un prodotto tutto nuovo, che non assomiglia a nessuno di essi, come avviene nelle combinazioni chimiche. A quei primi elementi altri secondari ed ausiliari s'aggiungono: l'educazione, l' imitazione, la opinione pubblica, il governo, le leggi; queste ultime, esprimenti come l' indignazione morale di più generazioni d' uomini. La coscienza morale, benchè non originaria, ma acquisita, ha il carattere della necessità e della universalità. Per il Mackintosh anche i sentimenti disinteressati, innegabili nell' uomo, si risolvono mediante l'analisi in sentimenti interessati; e la virtù si spiega press'a poco come l'avarizia: certe specie d'azioni si stimano ed amano dapprima come utili; poscia si perde di vista l'utilità e si forma l'abitudine di amarle per se stesse; il disinteresse che le accompagna attira l'altrui approvazione, e ciò è causa che acquistino il nome di virtù (1).

(1) Cfr. Rosmini, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Milano, Pogliani, 1837, pagg. 337-338; e Guyau, *La morale anglaise contemporaine*, Paris, Germer Baillière, 1879, pag. 71.

Questo concetto del risolversi, in ultimo, i sentimenti disinteressati in sentimenti interessati; questo considerare i sentimenti che tendono al bene degli altri, come lo svolgimento di sentimenti che hanno la loro radice nel me (*rooted in self*) e si distaccano a poco a poco da questa radice; il far larga applicazione del metodo dell'associazione alla spiegazione dei fenomeni morali, si trovano anche nel padre dello Stuart Mill, Giacomo Mill (*Analysis of the human mind; Fragments on Mackintosh*), caldo fautore e attivo propagatore della dottrina utilitaria (1). La quale perciò, in grazia dell'associazione, andava acquistando sempre maggiore larghezza e intrinsicandosi, per così dire, sempre più nel mondo

(1) Crediamo opportuno, a proposito del metodo dell'associazione adoperato da Giacomo Mill nella spiegazione dei fenomeni morali, riferire quanto egli scrive a pag. 259 dei suoi *Fragments on Mackintosh:* « In origine, noi compiamo gli atti morali dietro l'impulso d'un'autorità. I nostri parenti ci dicono che dobbiamo fare questo, che non dobbiamo fare quello.... In questo modo, le idee di lode e di biasimo s'associano a certe classi di atti...., e generalmente queste associazioni esercitano un'influenza predominante durante tutta la vita. Più tardi troviamo che non solamente i nostri parenti agiscono così, ma tutti gli altri parenti. È perciò che le associazioni sono inseparabili, generali e s'estendono a tutto *(general, and all-comprehending)*.

Intorno a Giacomo Mill e al contributo da lui recato all'Utilitarismo si può vedere specialmente l'opera già citata di LESLIE STEPHEN, *The English Utilitarians,* di cui il secondo volume è dedicato interamente a lui: qui egli figura come luogotenente del Bentham (pagg. 7-25), come *leader* degli utilitari (pagg. 25-40); mentre nel terzo volume, dedicato interamente al figlio, Giovanni Stuart Mill, è messa in luce la sua influenza sulla filosofia, sulla teoria politica, sull'etica del figlio (pagg. 78, 84, 109; 46, 152, 153; 303, 309, 315). E si può pur vedere su Giacomo Mill l'opera anche citata di ÉLIE HALÉVY, *Le Radicalisme philosophique,*

dell'anima, mentre per il Bentham che proprio in questo tempo, o poco prima, pensava e pubblicava il suo grande sistema, essa rimaneva qualche cosa di quasi esteriore all'anima, qualche cosa che l'anima toccava appena alla superficie, che, avendo rapporti interminabili coll'economia e colla legislazione, non ne aveva quasi affatto colla psicologia.

III. — Ma del sistema del Bentham, che fu senza confronto la base più ricca e più prossima dello Stuart Mill, giova ora dire di proposito, sebbene non in particolare, ma a larghi tratti e cercando di cogliere i pensieri capitali, tanto più che lavori speciali intorno al Bentham non mancano.

Sul Bentham avea esercitato una notevole influenza l'Helvetius. Il libro di questo « *De l'esprit* » è così giudicato dal Bowring, ordinatore ed editore delle opere del Bentham : « Grande fu il contributo che questo libro ha portato alla scienza della morale e della legislazione : ma sarebbe molto difficile dare in poche parole, o in poche pagine, un'idea esatta di tutto ciò che ha fatto, di tutto ciò che ha tralasciato di fare. Infatti, ora brilla nello splendore di un sole di mezzogiorno, versando luce e verità su tutto il dominio del pensiero e dell'azione; poi tutt'a un tratto la luce è velata in mezzo a nuvole d'oscurità.... Sono bagliori d'eloquenza piuttosto che i saldi splendori della ragione; il lampo che abbaglia per un istante con più luce del necessario, e che l'occhio offeso cangerebbe bene spesso volentieri colla luce regolare e tranquilla

---

specialmente il cap. I del vol. IV e il II e il III del vol. III. Interessantissimo è anche in proposito uno studio dello Stuart Mill, figlio, nella *Edinb. Rev.* del gennaio 1844, dal titolo : *James Mill's Relation to Bentham.*

che fornisce di sera la lampada ordinaria » (1). Queste parole, che sono forse l'eco d'un giudizio del Bentham, rivelano, non ostante la critica, una viva ammirazione; e il Bowring aggiunge (2) che il Bentham spesso diceva di dover molto al libro dell' Helvetius. Egli, infatti, pure accogliendo nel gran fiume del suo sistema le correnti utilitarie che il suo paese gli porgeva in gran copia, traeva largo profitto dalla morale utilitaria, quale fu tracciata e formulata dal pensatore francese. Mentre in Inghilterra la morale utilitaria si teneva stretta al mondo dei sentimenti e degli affetti, specialmente dopo che la teoria dell'associazione venne a prendere un così gran posto nella filosofia, ed era quindi una ricerca sovrattutto psicologica, in Francia l' Helvetius le diede un carattere diverso. La morale è per l' Helvetius una *fisica dei costumi*, senza elementi metafisici e morali; sostituire la fisica alla morale propriamente detta si può dire lo scopo dell' Helvetius. L'uomo, come il restante mondo dei corpi, è naturalmente inerte; egli « gravita incessantemente verso il riposo, come i corpi verso un centro » (3). A scuotere

(1) *History of the greatest-happiness principle,* posta in fine al I volume della *Deontologie* del Bentham, London, 1834, pagine 295-296. Il GUYAU nella *Morale d'Epicure,* Paris, 1886, pagine 239-240, attribuisce questo giudizio sull' Helvetius al Bentham stesso; ma a torto, poichè l'*History of the greatest-happiness principle* appartiene al Bowring, ordinatore ed editore delle opere del Bentham.

(2) *History,* etc., pag. 296. « To that book Mr. Bentham has often been heard to say he stood indebted for no small portion of the zeal and ardor with wich he advocated his happines-producing theory, etc. ».

(3) *De l'esprit,* Discours III, chap. V, pagg. 76 e 77 dell'edizione di Parigi del 1793.

i corpi dall'inerzia e a metterli in movimento è necessario un urto che ricevano dal di fuori: l'urto che desta l'uomo dall'inerzia e lo mette in movimento, è l'interesse, cioè, in fondo, la ricerca « di tutto ciò che può procurargli piaceri, o sottrarlo a dolori » (1). « Se l'universo fisico è sottoposto alle leggi del movimento, l'universo morale non è meno sottoposto a quelle dell'interesse » (2).

Si tratta adunque di studiare le varie specie d'interesse, di regolarle convenientemente perchè non siano in lotta fra loro; in quest'accordo meccanico, esteriore, degl'interessi è tutta la moralità. Di una moralità intrinseca, d'una moralità che derivi dal fondo della volontà e della coscienza, non è il caso di parlare.

L'uomo, considerato come individuo isolato, non può e non deve cercare ragionevolmente che il suo più grande interesse; la probità per lui non è che l'abitudine delle azioni che gli sono personalmente utili (3). L'uomo, in quanto appartiene a una particolare società d'individui, non può cercare che l'interesse di questa società; la probità per lui è l'abitudine delle azioni che a questa società sono particolarmente utili (4). L'uomo, in quanto appartiene allo Stato, non può cercare che l'interesse di questo: la probità per lui è l'abitudine delle azioni utili allo Stato (5). Tre specie d'interesse, adunque, e tre specie di probità, cioè di moralità. Come fare perchè non si urtino e non si contraddicano? L'uomo è, insieme, individuo a sè, membro d'una particolare so-

---

(1) Op. cit., Discours II, chap. I, pag. 6, in nota.
(2) Op. cit., Discours II, chap. II, pag. 19.
(3) Op. cit., Discours II, chap. II.
(4) Op. cit., Discours II, chap. V.
(5) Op. cit., Discours II, chap. VI-XII.

cietà, cittadino d'uno Stato; è tratto adunque in sensi diversi, come gli astri nei sistemi degli antichi filosofi (1), ora dal lato dell'interesse collettivo, ora, e più spesso, e più fortemente, dal lato dell'interesse individuale. Dove trovare una potenza intelligente che metta ordine e ormonia in questi moti diversi? Nel mondo fisico l'ordine e l'armonia sono meravigliosi: dove trovare il demiurgo che faccia altrettanto nel mondo morale? L'Helvetius non ne vede che uno: la legislazione. La legislazione accorderà l'interesse di ognuno coll'interesse di tutti; la legislazione farà in modo che l'individuo trovi il suo più grande interesse ad adempiere i doveri sociali; la legislazione si servirà dell'egoismo a fini d'utilità generale. « Tutta l'arte del legislatore consiste nel costringere gli uomini, per mezzo del sentimento dell'amore di sè, ad essere sempre giusti gli uni verso gli altri.... Non della malvagità degli uomini bisogna lamentarsi, ma dell'ignoranza dei legislatori, che hanno sempre messo l'interesse particolare in opposizione coll'interesse generale.... Gli uomini, sensibili per sè soli, indifferenti per gli altri, non sono nati nè buoni, nè cattivi, ma pronti ad essere l'una cosa o l'altra, secondo che un interesse comune li riunisce o li divide » (2). E la legislazione costringe gli uomini ad essere giusti per mezzo della sanzione, sanzione penale e sanzione della pubblica opinione, e per mezzo dell'educazione; per mezzo della sanzione, identificando l'interesse personale e l'interesse pubblico (3);

---

(1) Op. cit., Discours II, chap. VIII, pagg. 91-92.

(2) Discours II, chap. XXIV, pagg. 369-371; Discours II, chap. V, in nota, pag. 57.

(3) « Tutto lo studio dei moralisti », scrive l'Helvetius (Op. cit., Discours II, chap. 22, pagg. 336-337) « consiste nel determinare l'uso che si deve fare delle ricompense e delle punizioni, e i van-

per mezzo dell'educazione, persuadendo a tutti che, in realtà, i due interessi s'identificano.

La morale s'assorbe così nella legislazione: indarno il moralista formula le sue teorie, se non si sforza di farle passare nella legge. « Solo quando si consideri la morale dal punto di vista della legislazione, essa può divenire realmente utile agli uomini.... Le più belle massime della morale non hanno prodotto alcun cangiamento nei costumi delle nazioni. Gli è che i vizi d'un popolo sono sempre nascosti in fondo alla sua legislazione; e qui bisogna scavare per strappare la radice di questi vizi » (1). « La morale non è che una scienza frivola, se non si confonde colla politica e la legislazione; per rendersi utili all'universo, i moralisti devono considerare gli oggetti dal punto di vista del legislatore. Senza essere armati del medesimo potere, essi devono essere animati del medesimo spirito. Spetta al moralista indicare le leggi, di cui il legislatore assicura l'esecuzione coll'apposizione del sigillo della sua potenza » (2). Il legislatore è perciò l'arbitro della moralità dei popoli e degl'individui: « simile allo scultore, che d'un tronco d'albero fa un dio o un banco, il legislatore forma a suo piacimento gli uomini virtuosi »; forma anche « gli eroi ed i geni » (3). Tutto, adunque, si riduce a render

---

taggi che se ne possono trarre per legare l'interesse personale all'interesse generale. Questa unione è il capo d'opera che deve proporsi la morale. Se i cittadini non potessero fare la loro felicità particolare senza fare il bene pubblico, non ci sarebbero allora altri viziosi che i pazzi; tutti gli uomini sarebbero necessitati alla virtù, e la felicità delle nazioni sarebbe un beneficio della morale ».

(1) Op. cit., Discours II, chap. XV, pagg. 210-211.

(2) Op. cit., Discours II, chap. XV, pag. 222.

(3) Op. cit., Discours II, chap. XXII, pagg. 335-336.

migliore e a far progredire la legislazione; « non ci si può lusingare di fare cangiamenti nelle idee d'un popolo, che dopo averne fatti nella sua legislazione; dalla riforma delle leggi bisogna incominciare la riforma dei costumi » (1).

Credo che nulla di più esteriore si possa dare di una morale, come questa dell'Helvetius, in cui gli uomini sono qualche cosa di meccanico che l'educazione e la legislazione foggiano a loro modo, senza volontà propria, senza coscienza, senza intenzione; in cui le azioni sono come campate in aria e staccate dalla potenza che le produce, e tutto, in ultimo, si riduce ad una fisica dei costumi.

In questa via l'Helvetius è il precursore immediato del Bentham. Anche il Bentham, sebbene con larghezza infinitamente maggiore e con intelletto più poderoso e geniale, concepisce la moralità come qualche cosa di esteriore, e cerca di sfrondarla di ogni elemento propriamente morale e psicologico; anche il Bentham ne fa in ultimo un meccanismo che mette in mano al legislatore.

(1) Op. cit., Discours II, chap. XV, pagg. 217-218.

CAPITOLO VI.

Geremia Bentham.

Esteriorità della morale in Geremia Bentham. — La virtù. — Il vizio. — Passaggio dall'egoismo all'altruismo, (fondato, per una parte, sopra un preteso legame indissolubile, nella realtà, fra l'interesse individuale e l'interesse generale, e, per l'altra, sopra la sanzione e la simpatia). — Criterio della moralità — *L'aritmetica morale.* — La legislazione. — L'aritmetica morale non basta più pel legislatore; si trasforma in *patologia mentale.* — Compito del legislatore: proporzionare la sanzione al vario grado di sensibilità degl'individui; proporzionare il male della pena al male della colpa. — Altro compito del legislatore: agire direttamente sugl'individui per mezzo della *dinamica mentale.* — Dentro quali limiti? — In ciò che riguarda la prudenza il legislatore non può intervenire: la prudenza basta *sempre* a se stessa. — In ciò che riguarda la giustizia, il legislatore, invece, deve sempre intervenire. — In ciò che riguarda la beneficenza, solo qualche volta. — Che cosa pensi il Bentham della così detta *legge naturale,* del *diritto naturale,* della *retta ragione,* della *ragione eterna* e di simili altre espressioni, così frequenti nella morale e nella legislazione, senza contenuto, semplice « faccenda d'umore, d'immaginazione e di gusto », causa di confusione e d'anarchia. — Unica salvezza, il principio d'utilità.

I. — Partendo dal principio che il piacere è l'unico fine della vita, e ne è quindi l'unica regola, il Bentham non apprezza se non gli effetti esteriori dell'azione, i suoi

risultati, diremo così, patologici, il piacere e il dolore che fa risentire agli organi; tutto ciò che è interno, che non esce dall' intimo dell' individuo, non ha valore pel Bentham; l' intenzione non ha valore per sè, ha valore per l'azione che produce o può produrre, e quindi ancora per il piacere o il dolore che questa arreca; solo il piacere e il dolore possono essere apprezzati, calcolati; il resto sfugge ad ogni calcolo. Nella teoria del Bentham non può trovar posto la coscienza morale; non la virtù, non l'obbligazione, non il dovere. La coscienza morale è l'opinione favorevole o sfavorevole, che un uomo concepisce della sua propria condotta, e non ha valore che in quanto si conforma al principio utilitario (1): la virtù è « un essere di ragione, un'entità fittizia, nata dall' imperfezione del linguaggio » (2), solo possibile nel sistema della simpatia; l'obbligazione morale è un termine vago, nebuloso, vuoto, finchè l'idea d'interesse non viene a precisarlo e a riempirlo; del dovere è « inutile parlare; la parola stessa ha qualche cosa di sgradevole e di ripulsivo; quando il moralista parla di doveri, ognuno pensa agli interessi » (3).

Tutto ciò che ha di più intimo la morale è, adunque, distrutto dal Bentham. La nuova morale, la morale vera, si deve fondare su considerazioni affatto esteriori, dev' essere una faccenda d'aritmetica, di algebra, qualche cosa, che, riducibile a rapporti di quantità, si possa sottoporre al calcolo e alla misura. Si vuol ammettere una virtù? Essa non può essere che *ciò che massimizza il piacere e minimizza il dolore;* il virtuoso è come un buon economo che ammassa per l'avvenire un tesoro

(1) *Deontologie,* I, pag. 165 della trad. francese.
(2) Op. cit., I, 167.
(3) Op. cit., I, 16-17.

di felicità (1); ogni altro concetto della virtù è senza fondamento. Però mangiare e bere, che pur tendono a *massimizzare* il piacere e a *minimizzare* il dolore, sono atti virtuosi? Il Bentham non giunge fino a questo: l'economia e il calcolo non bastano da soli a costituire la virtù: « per chiamare virtuose le abitudini o le disposizioni d'un uomo, bisogna che siano accompagnate da una certa somma di ripugnanza, e, per conseguenza, d'abnegazione »; nel mangiare e nel bere questa ripugnanza, questa abnegazione non c'è; non c'è lo sforzo che si richiede « a sacrificare un bene presente a un bene futuro » (2). A costituire la virtù e la moralità sono dunque necessari, oltre l'economia ed il calcolo, lo sforzo e il sacrificio.

C'è qui qualche cosa che contrasti colla dottrina fondamentale del Bentham? Altri potrebbe crederlo: chi vuol fondare su condizioni affatto esteriori la morale, parrebbe non dovesse ammettere come elementi necessari di essa lo sforzo, il sacrificio, fatti interiori, se altri mai. Eppure questi fatti, per quanto interiori in se stessi, non hanno alcun valore interiore; valgono soltanto per gli effetti esteriori che producono. Quando la virtù d'un uomo è l'opera de' suoi sforzi, essa è come una virtù più intensa; e tale virtù più intensa trova meno ostacoli negli accidenti ordinari della vita, e, se li trova, li supera con facilità, e resiste inalterabile a tutte le prove, costituendo come un capitale più sicuro. Il rame ha meno valore dell'oro, perchè quello si altera più e questo meno. La virtù, che ha richiesto sforzi, è come una virtù d'oro, e rappresenta, se si riguarda non soltanto il presente, ma l'avvenire, una più vera utilità.

---

(1) Op. cit., I, 25; I, 169; 172; I, 43.
(2) Op. cit., I, 385, 173, 176, 269.

Del resto, questo sforzo, questo sacrificio, di cui discorre il Bentham e che parrebbe avere pur sempre un certo valore morale, è, in fondo, una solenne canzonatura; anch' esso è fondato sul calcolo, sul computo degl' interessi; il sacrificio d'un piacere non è mai definitivo; la rinuncia a un piacere dev'essere compensata da un piacere più grande nell'avvenire. « La deontologia », scrive il Bentham, « non richiede sacrificio definitivo. Essa propone all'uomo un resto di godimenti. L'uomo cerca il piacere; essa l' incoraggia in questa ricerca, che riconosce saggia, onorevole, virtuosa; ma lo scongiura di non ingannarsi nei suoi calcoli » (1). « Non è più conveniente, in economia morale, fare del disinteresse una virtù, che fare in economia politica un merito della spesa. Il disinteresse può trovarsi negli uomini leggeri e incuranti; ma un uomo disinteressato con riflessione, è raro, fortunatamente, che si trovi » (2). L'uomo virtuoso, pel Bentham, deve comportarsi come chi deposita una certa somma alla Cassa di risparmio: costui non intende già privarsi della somma depositata; intende riavere la somma nell'avvenire, con di più gl'interessi che questa ha fruttato. Egualmente il virtuoso, per rinunciare a un piacere presente, dev'esser sicuro di ritrovare un giorno, accresciuto degl' interessi, il capitale di cui egli si spoglia pel momento. Per verità, c'è anche chi si sacrifica definitivamente; c' è anche chi rinuncia al piacere, alla felicità, senza pensare affatto all' avvenire, senza pensare a un piacere, a una felicità anche più grande, che potrà averne

---

(1) *Deontologie*, II, 38, 191.

(2) *Deontologie*, I, 199. Cfr. DUMONT DE GENÈVE. *Traité de législation civ. et pen.*, Paris, 1802, I, pagg. 26-27, e BENTHAM, *Introduction to the principles of morals and legislation*, cap. II, § 20.

poi. Ma anche costui, osserva il Bentham, non ostante le apparenze, non opera, in ultimo, che per considerazioni affatto esteriori, per considerazioni d'utilita e d'interesse. Il sacrificio è un male, secondo il Bentham, e nessuno può volere il male per il male, ma in vista d'un piacere; il sacrificio, in quanto desiderato e voluto, rappresenta per ciò un piacere, e quelli che si sacrificano cercano ancora, come tutti gli uomini, il piacere; solamente, per una strana bizzarria, essi trovano precisamente questo piacere nello spogliarsi di tutti i piaceri ordinari. Il disinteresse è ancora un calcolo, ma un calcolo erroneo; è un atto di folle prodigalità, non di disinteresse vero. « Allorchè l'uomo», scrive il Bentham », fa il sacrificio della sua felicità alla felicità degli altri, ciò non può essere che in un interesse d'economia; perchè se, in una maniera o in un'altra, non ritraesse maggior piacere dal sacrificio, non lo farebbe, non potrebbe farlo » (1).

Anche il vizio si riduce, pel Bentham, a qualche cosa d'estrinseco; non consiste già in qualche intrinseca deformità e sconvenienza. « Ecco un uomo che ha male calcolato », diceva il Fontenelle vedendo trarre in prigione uno scellerato. Il Bentham parla allo stesso modo. Il vizio, se non fossero le sue conseguenze nocive, sarebbe un bene. « La deontologia », egli scrive, « riconosce che l'ubbriacone stesso si propone un fine conveniente; ma essa è pronta a provargli che questo fine l'ubbriachezza non glielo farà raggiungere (2), e che, quindi, ha mal calcolato, ha scelto male i mezzi al conseguimento del fine. Chi ruba o uccide, non è più colpevole di chi

(1) *Deontologie,* I, 231. Cfr. GUYAU, *La morale anglaise contemp.,* Paris, Germer Baillière, 1879, pag. 16.

(2) *Deontologie,* I, 192.

s'ubbriaca, se si fa astrazione dalle conseguenze: *ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν,* avea già detto Epicuro. Il Bentham si compiace di rincarare su queste parole: « secondo il principio dell'utilità », egli dice, « il più abominevole piacere che il più vile dei malfattori ritragga mai dal suo delitto, non dovrebbe essere riprovato, se rimanesse solo; il fatto è ch' esso non rimane mai solo, ma è necessariamente seguito da una tale quantità di dolore, o, ciò che fa lo stesso, da una tale probabilità d'una certa quantità di dolore, che il piacere, in paragone, è come niente; ed è questa la vera, la sola ragione, ma pienamente sufficiente, per farlo oggetto di castigo. » (1).

II. — In questa prima parte della sua teoria morale il Bentham si fonda, adunque, sempre su qualche cosa d'estrinseco; è sempre l'effetto, la conseguenza, quello di cui egli tien conto; il resto non cura.

Ma c'è anche un'altra parte. Il Bentham, utilitario, non s'arresta all'utile del solo individuo. Egli è come un economista, in morale. L'economista fa l'apologia del risparmio, ma biasima e proscrive il risparmio cieco dell'avaro. Egli fa l'apología dell'egoismo, ma biasima e proscrive l'egoista che ammassa il piacere per se solo. Dall'egoismo si passa all'altruismo, secondo il Bentham; dall' interesse individuale all'interesse generale, dalla felicità dell'individuo a quella di tutti. La prima formula della morale è pel Bentham: « la mia felicità »; da questa formula si passa all'altra: « la più grande felicità del più gran numero », o a quest'altra, a cui il Bentham s'arresta definitivamente: « la massimizzazione della felicità ». Questo passaggio dall'egoismo all'altruismo, questo innalzamento progressivo della formula morale

(1) *Introd. to the princ. of morals and legisl.*, II, 4.

su che cosa si fonda? Interviene qui un elemento nuovo? È nell'intimità dell'individuo che si elabora questa trasformazione? Sente l'individuo nel fondo dell'essere proprio la necessità di espandersi, di uscire da sè? È il cuore suo che glielo dice? È la volontà che glielo comanda? È in nome di un dovere morale ch'egli lo fa? S'ingannerebbe chi lo credesse. Siamo ancora qui nel campo dell'esteriorità più completa; nel campo dell'interesse. Il *deus ex machina*, a così dire, del passaggio dall'egoismo all'altruismo è un preteso legame indissolubile, nella realtà, fra l'interesse individuale e l'interesse generale, sicchè, facendo l'interesse altrui, l'uomo fa, in fondo, l'interesse proprio, e non esce da sè che per meglio chiudersi in sè, dopo tutto. « L'amore di sè », scrive il Bentham, « serve di base alla benevolenza universale; non potrebbe servire di base alla malevolenza universale » (1). La benevolenza va dappertutto dove va l'interesse. « Non v'ha quasi individuo che non sia legato alla società generale da qualche legame sociale più o meno forte. Il circolo s'estende, l'intimità si fortifica a misura che la società progredisce e s'illumina. L'interesse, dapprincipio rinchiuso nella famiglia, s'estende alla tribù, dalla tribù alla provincia, dalla provincia alla nazione, dalla nazione al genere umano tutto intero » (2). « Più crescono le cognizioni e più si contrae uno spirito di benevolenza generale, perchè si vede che gl'interessi degli uomini si avvicinano per più punti che non si respingano. Nel commercio i popoli ignoranti si sono trattati come rivali che non potessero sollevarsi che sulle rovine gli uni degli altri...; ma il commercio è ugualmente vantaggioso

---

(1) *Deontologie*, II, 49. Cfr. II, 158.

(2) Ib., I, 203.

alle differenti nazioni; i popoli sono associati e non rivali nella grande impresa sociale » (1).

Come è facile vedere, qui è l' interesse economico che identifica l'egoismo e l'altruismo, l'amore di sè e la benevolenza universale. Ma qui la società è già perfetta; qui s'è raggiunto il più alto grado di svolgimento sociale. A un grado più basso, quando la mutua dipendenza degli interessi è minima, quando il profitto economico per scarsità di lumi e grettezza di rapporti si crede ristretto, esclusivo, ed è debolissimo perciò il sentimento della solidarietà sociale, che cosa identifica ancora l'egoismo e l'altruismo, l'amore di sè e la benevolenza? Nient'altro ancora che qualche cosa d'estrinseco, che un calcolo d'interessi. L' uomo, come egoista, sarebbe tratto naturalmente a dare di piglio nelle persone e negli averi degli altri; ma gli altri lo ripagherebbero di egual moneta e la società lo punirebbe; prudenza vuole adunque che egli rispetti gli altri, per essere rispettato egli stesso; che si contenti, per così dire, del suo dominio; che sia giusto: a questa condizione sola sfuggirà la sanzione (2). La sanzione, adunque, fa subire

(1) Ib., I, 145.

(2) Quattro specie di *sanzione* distingue il Bentham, che corrispondono ad altrettante specie di piaceri e di dolori, di beni e di mali. C'è la sanzione *fisica*, o naturale, d'un'azione, quando questa produce dolori o piaceri, secondo il corso ordinario della natura; c'è la sanzione *morale*, quando un'azione fa provare dolori o piaceri da parte d'altri, in causa della loro amicizia o del loro odio, della loro stima o del loro disprezzo; c'è la sanzione *politica*, o *legale*, eguale per tutti, che consiste nelle leggi penali e rimuneratrici; c'è la sanzione *religiosa* consistente nelle minaccie e nelle promesse della religione. Vedi *Introd. to the princ.*, etc., cap. III, che ha per titolo: « *of the four sanctions or sources of pain and pleasure* »; e *Deontologie*, I, cap. VII, che ha per ti-

una prima trasformazione all'egoismo; però una trasformazione penosa in qualche modo; si tratta di evitare un castigo! Una trasformazione, dirò, più piacevole, invece, fa subire all'egoismo la simpatia. Il piacere dell'individuo non è completo, se è ristretto a lui solo; il suo piacere, per essere intenso, ha bisogno di essere largo, di comprendere il piacere degli altri; ha bisogno della simpatia. La simpatia aumenta, in generale, la sensibilità. I sentimenti che si comunicano da una persona ad un'altra, sono come i raggi di luce che si riflettono da un vetro ad un altro; i raggi che si riflettono dànno un calore più elevato; i sentimenti che si comunicano diventano più intensi. Aggiungasi che il me acquista come più estensione per mezzo della simpatia; cessa d'essere solitario, diviene collettivo; vive, per così dire, a doppio, in sè e negli altri; lasciando che non è impossibile talora amarsi meglio negli altri che in stessi (1). Per avere questi vantaggi della simpatia l'individuo si fa egli stesso simpatico, si fa benevolo, benefico, disinteressato anche. Così si fonda la società. « La virtù sociale », dice il Bentham, « è il sacrificio che un uomo fa del suo proprio piacere, per ottenere, provvedendo all'interesse altrui, una più grande somma d'interesse per se stesso » (2).

---

tolo « *Sanctions* », dove però le sanzioni sono aumentate di una: 1) *the physical sanction;* 2) *the social or sympathetic sanction;* 3) *the moral or popular sanction;* 4) *the political or legal sanction;* 5) *the religious or superhuman sanction.*

(1) Dumont de Genève, Op. cit., ediz. di Parigi, 1802, vol. I, pag. 60. Cfr. *Introd. to the princip.*, etc., cap. IV, « *Of circumstances influencing sensibility* », § 26.

(2) *Deontologie,* I, 173. Ecco le parole precise con cui il Bentham definisce la virtù individuale e la virtù sociale: « In the self-regarding part of the field of conduct, virtue is the sacrifice

Anche qui la stessa mancanza d' interiorità. E questa mancanza si rivela anche meglio là dove il Bentham cerca di stabilire un criterio della moralità, a cui ciascuno possa attenersi nella pratica della vita; di trovare, ad uso d'ogni individuo, un mezzo scientifico di misurare le azioni e di scegliere fra le possibili quella che contribuirà di più all'aumento della felicità individuale e, conseguentemente, della felicità universale (1). « Massimizzare la felicità » o, se meglio piace, « cercare la felicità del più gran numero » è formula troppo elastica, indeterminata, d'una generalità soverchia, perchè possa applicarsi ai singoli casi in cui bisogna agire: indicare in modo generale una linea di condotta non basta a guidare gli uomini in tutte le sinuosità della vita. Ci vuole qualche cosa di più concreto, di più determinato e, insieme, di più accessibile a ciascun individuo, per essere sicuri che il criterio sarà in ogni caso applicato.

Come fare? Prima del Bentham, scrive Dumont de Genève, uno de' suoi ammiratori e seguaci più ardenti, c'era come *una varietà di pesi e di misure* in morale. Le azioni umane non aveano *tariffa autentica e certa*. Il Bentham trovò l'unità di peso e di misura delle azioni; ognuno dopo di lui può pesare in un'esatta bilancia i suoi piaceri e i suoi dolori, prendere gli uni, rigettare

---

of a present inclination to a distant personal recompense. In the social part, it is the sacrifice of a man's own pleasure to the obtaining a greater sum of pleasure for the benefit of others »: (pag. 143 del testo inglese, London, 1834).

(1) Caratteristica della morale del Bentham, come ha mostrato benissimo il GUYAU *(Morale angl. contemp.)*, è l'identificazione perpetua e ostinata dell'interesse pubblico e dell'interesse privato, della felicità individuale e della felicità generale.

gli altri, e quindi operare in questo o in quel modo (1). Ecco come.

Il piacere e il dolore che sono il fine ultimo delle azioni, per quanto variabili in se stessi, presentano però un certo numero di caratteri invariabili, per cui solo possono divenire oggetto di desiderio o d'avversione da parte nostra. Se io mi considero solo, isolato, senza rapporti cogli altri uomini, il valore del piacere, come del dolore, dipende per me da queste quattro condizioni: la sua *intensità;* la sua *durata;* la sua *certezza;* la sua *prossimità.* Tutte le specie di piacere e di dolore sono, per così dire, costrette a modellarsi in una di queste quattro forme, per essere pensate e volute. Ma non basta. Il piacere e il dolore vanno anche considerati nelle conseguenze che arrecano, e non soltanto in se stessi. Se un piacere è fonte di piaceri, e un dolore di dolori, il piacere e il dolore sono *fecondi;* se un piacere è fonte di dolori, e un dolore di piaceri, il piacere e il dolore sono *impuri.* Ecco, adunque, due nuovi caratteri da aggiungere agli altri: la *fecondità* e la *purezza.* Le conseguenze dei piaceri e dei dolori però non s'arrestano sempre all'individuo; s'estendono talora ad altre persone, legate più o meno all'individuo. Di qui un altro carattere, di cui bisogna tener conto: l'*estensione.* I piaceri e i dolori hanno dunque sette proprietà, sette caratteri, in riguardo ai quali è sempre possibile paragonarli fra loro, qualunque sia, d'altra parte, lo loro origine e per quanto diversi possano essere sotto altri rispetti (2).

---

(1) Op. cit., nel *Discours préliminaire,* pagg. 27-28.

(2) Cfr. il capitolo IV del I vol. della *Deontologia* che ha per titolo « *Of pleasure and pain; their relation to good and evil* », dove i sette caratteri sono messi in rilievo: « The value

Si tratta ora di apprezzare la bontà d'un'azione in rispetto ad un'altra? Niente di più facile, secondo il Bentham. Altri è inclinato all'ubbriachezza, per esempio. Ebbene, non è il caso di fermarsi a mostrare che qui siamo dinanzi ad un'azione degradante, vergognosa, cattiva in se stessa; il Bentham non s'occupa di ciò: egli mostrerà, invece, matematicamente ch'essa è dannosa. Senza dubbio, in riguardo all' *intensità*, alla *prossimità*, alla *certezza*, il piacere dell'ubbriachezza nulla lascia a desiderare, sebbene qualche altro possa sostenere il confronto con esso. Solo la *durata* è corta, e c'è qui un primo inconveniente; tuttavia, nel complesso, in riguardo ai quattro primi caratteri, l'ubbriachezza è vantaggiosa: ecco la colonna dei guadagni. Ma vediamo la colonna delle perdite. In primo luogo, *fecondità* nessuna; l'*impurità* poi è massima. Facciamo infatti entrare nel conto le indisposizioni, le malattie, l'indebolimento della co-

---

of pains and pleasures must be estimated by their intensity, duration, certainty, proximity, and extent. Their intensity duration, proximity, and certainty, respect individuals; their extent the number of persons under their influence. The greater amount of any of these qualities may counterbalance the lesser amount of any other. A pleasure or a pain may be fruitful, or barren. A pleasure may be fruitful in pleasures, or fruitful in pains, or fruitful in both; and a pain, on the contrary, may be fruitful in pleasures or pains, or both. It is the province of Deontology to weigh them, and to draw the rule of conduct from the result ». Però con chiarezza e precisione anche maggiori i sette caratteri dei piaceri e dei dolori sono esposti nel cap. IV dell'*Introd. to the principles of morals and legislation,* specialmente nei §§ 2, 3 e 4. Anche i nomi sono meglio fissati. Eccoli: 1) *intensity,* 2) *duration,* 3) *certainty, or uncertainty,* 4) *propinquity or remoteness,* 5) *fecundity,* 6) *purity,* 7) *extent.* Cfr. anche Dumont de Genève, Op. cit., cap. VIII, pagg. 51-53.

stituzione, effetti dell' ubbriachezza; la perdita di tempo e di danaro; il disfavore che va connesso a tale vizio il discredito notorio che ne risulta; il rischio d'un castigo che la legge commina agli ubbriachi e la vergogna che accompagna il castigo; il rischio di commettere delitti nello stato di ubbriachezza e d'aver, quindi, a subire altri castighi; il tormento prodotto dal timore delle pene d'una vita futura (1). Senza contare poi, per ciò che riguarda l'*estensione*, che il vostro vizio procura dolori inenarrabili a quanti vi sono cari: una madre, una moglie, un figlio, e così via. È evidente, conclude il Bentham, che, matematicamente, l'ubbriachezza è un'azione cattiva: la colonna delle perdite probabili la supera enormemente su quella dei vantaggi; l'ubbriachezza, dal punto di vista commerciale, sarebbe una speculazione rovinosa: « si comprerebbe troppo caro » il piacere che procura; la moralità, che è virtù e felicità; che è interesse personale, « consiglia all'uomo di evitare gli eccessi » (2).

Il medesimo procedimento, il medesimo calcolo si può applicare a tutte le azioni; e si ottiene così di dividerle in due grandi categorie: buone e cattive, e suddividerle poi in migliori e peggiori e così via: il bene

---

(1) *Deontologie,* Vol. I, cap. XI, in principio, pag. 157 del testo inglese, pag. 190 della traduzione francese. Avvertiamo qui, a scanso di equivoci, che in quelle note dove della *Deontologia* sono indicate le pagine senza più, ci riferiamo alla traduzione francese.

(2) Ib., Vol. I, cap. XI, in principio, testo inglese, pagg. 157 e 158, pag. 190 della traduzione francese. « Alt these will probably lead him to discover that he purchases the pleasures of intoxication at too great a cost. He will see that morality, wich is virtue, and happiness, wich is self-interest, counsel him to avoid excess ».

è l'*entrata*; il male, la *spesa*, e la morale diviene una faccenda d'aritmetica (1).

« È questo un procedimento lento, ma sicuro », scrive Dumont de Genève. « Del resto non si tratta di ricominciare questo calcolo ad ogni occasione.... Quando ci si è familiarizzati coi suoi processi, quando s'è acquistata la giustezza di spirito che ne risulta, si paragonano la somma del bene e quella del male con tanta prontezza che non ci si accorge di tutti i gradi del ragionamento. Si fa dell'aritmetica senza saperlo. Il procedimento analitico ridiventa necessario solo quando si presenta qualche operazione nuova o complicata, o quando si tratta di rischiarare qualche punto contestato » (2).

Lo stesso Dumont de Genève osserva poi che tale aritmetica morale, sebbene non esposta chiaramente mai, fu però sempre seguìta nella pratica dagli uomini che ebbero idee chiare dei loro interessi. « Che cosa forma infatti il valore d'un fondo di terra, per esempio? Non forse la somma dei piaceri che se ne possono trarre? Ma tale valore non varia secondo la durata più o meno lunga del possesso, secondo la prossimità o la distanza dell'epoca in cui si può avere il possesso, secondo la certezza o l'incertezza del possesso? » (3). Il Bentham ebbe però il merito di ridurre a teoria e a forma, per così dire, sistematica, ciò che era in qualche modo latente negli animi; e così per la sua aritmetica morale, osserva ancora Dumont de Genève, egli occupa nella scienza il posto stesso che vi occupano Aristotele

---

(1) Dumont de Genève, Op. cit., Vol. I, pag. 52. Cfr. *Discours préliminaire* dello stesso Dumont.

(2) Op. cit., ediz. cit., I, 52-53.

(3) Op. cit., pag. 53.

pel sillogismo e Bacone pel Nuovo Organo. Al pari di questi anche il Bentham s'è formato un « apparato logico che ha il suo principio, le sue tavole, i suoi cataloghi, le sue classificazioni, le sue regole » (1). Il Bentham attendeva continuamente a calcolare il numero dei piaceri, a pesare il loro valore, a stimare i loro risultati, a formare, per così dire, un codice di morale, da mettere a disposizione di ognuno (2). Compito del moralista era per lui, appunto, formare tal codice, aiutare chi ad esso si rivolgesse, col metterlo in grado di scegliere fra i piaceri e i dolori saggiamente bilanciati, assicurandogli così la più grande quantità possibile di felicità (3). Mettere in pratica per proprio conto le prescrizioni del codice morale è *prudenza;* metterle in pratica per conto d'altri è *benevolenza effettiva;* son queste le due virtù a cui tutte le altre si riducono, secondo il Bentham (4).

Si può dare maggiore esteriorità nella morale? L'uomo virtuoso, in una simile morale e con tale criterio di

---

(1) Op. cit., *Discours préliminaire,* pag. 21.

(2) Iohn Browing nel capitolo ultimo ch'egli ha aggiunto alla *Deontologia* da lui ordinata ed edita, e che ha per titolo, come s'è visto: *History of the greatest-happines principle,* così scrive del Bentham: « To calculate their number, to weigh their value, to estimate their results, wass the object in wich he was perpetually engaged; and to gather up the greatest possible quantity of felicity for every man, whether by alleviating suffering or increasing enjoyments, was the great business of his life »; *Deontologie,* I, 289, testo inglese; I, 345, traduzione francese.

(3) *Deontologie,* I, 29, testo inglese; I, 38, traduzione francese. Cfr. anche *Deontologie,* I, 189, testo inglese; I, 345, traduzione francese.

(4) Cfr. i capitoli XI e XII della *Deontologia,* che trattano rispettivamente dell'una e dell'altra virtù.

moralità a sua disposizione, si trova press'a poco nella stessa condizione di chi giuoca alle palle. « Quando un uomo giuoca alle palle », scrive il Bentham, « lo vedete a lungo muovere avanti e indietro la mano che tiene la palla prima di lanciarla. Che cosa avviene nel suo spirito in tutto questo tempo? Egli pone le forze motrici della sua mano in un'infinitá di situazioni differenti; adatta le fibre muscolari del suo braccio ai loro diversi gradi di tensione; passa in rassegna tutte queste combinazioni, affine di trovare quella che gli fornisce la sua memoria. Ecco adunque un'infinità di giudizi pronunciati nello spazio di alcuni minuti ». Così deve fare l'uomo virtuoso: compie la sua azione come lancerebbe una palla; « quando il risultato finale è ben calcolato, v'ha moralità: quando è male calcolato, v'ha immoralità (1).

III. — Fin qui la morale. La stessa esteriorità nella legislazione e nella politica; ma legislazione e politica sono di lor natura esteriori.

Il calcolo, che è il supremo criterio della morale, è anche il supremo criterio della legislazione; però tale calcolo non è lo stesso per l'una e per l'altra, o meglio non è eseguito nello stesso modo. Il moralista consiglia e non comanda ; e però dà bensì agli uomini gli elementi e come le cifre del calcolo; ma ciascuno poi lo eseguisce a suo modo, secondo l'esperienza propria, essendo ciascuno il miglior giudice dei propri piaceri, e non potendo altri senza impertinenza mettersi al suo posto, e decider per lui quale deve essere il suo piacere. Il legislatore, invece, comanda e non consiglia, e quindi la necessità per lui di mettersi, in qualche modo, al posto dei legi-

(1) *Deontologie*, II, cap. I, pagg. 78-79 testo inglese.

ferati, di eseguire il calcolo a nome di tutti; un calcolo in cui le differenze che si riscontrano fra individuo e individuo, siano colte nel loro elemento, dirò, comune, e siano rappresentate con nuove cifre. L'aritmetica morale non basta più pel legislatore: l'aritmetica morale si trasforma per lui in *patologia mentale*. Ecco come.

Parrebbe principio di giustizia che azioni eguali abbiano sanzioni eguali: ma ciò, in realtà, creerebbe una mostruosa ineguaglianza, e sarebbe ingiustizia, non giustizia. Il premio e la pena devono essere proporzionati alla sensibilità diversa degli individui. E sulla sensibilità agiscono parecchie circostanze, circostanze di *primo ordine* e circostanze di *secondo ordine*. Fra le circostanze di primo ordine sono il temperamento, la sanità, il grado di forza, la fermezza d'animo, le abitudini naturali o acquisite, il grado d'intelligenza, i sentimenti di simpatia o d'antipatia, la nozione che si ha dell'onore, della religione e così via (1). Queste circostanze andrebbero calcolate tutte per stabilire il grado di sensibilità degl'individui: ma disgraziatamente il legislatore non può far ciò; egli non può tener conto di tanti particolari; forza è a lui passare dalle circostanze di primo ordine, che non possono venir osservate anche per la loro interiorità, alle circostanze di second'ordine, che sono queste nove: il *sesso*, l'*età*, la *posizione sociale*, l'*educazione*, la *professione*, il *clima*, la *razza*, il *governo*, la *religione professata*. Queste circostanze « evidenti e palpabili » in cui le prime sono come rappresentate e riunite, e trovano, a così dire, la loro esterna manife-

---

(1) DUMONT DE GENÈVE, op. cit., Vol. I, cap. IX, sect. I: « *Des circostances qui influent sur la sensibilité* »; BENTHAM, *Introduction to the principles of morals and legislation*, cap. VI: « *Of circumstances influencing sensibility* », §§ I-XXXIII.

stazione, sono le sole che il legislatore debba e possa osservare (1).

Ebbene, dall'osservazione di queste circostanze il legislatore assurge alla conoscenza delle varie sensibilità degl' individui. Secondo che appartiene a tale razza o a tal sesso, che ha la tale età, che professa la tal religione, che è vissuto nel tal clima, che ha avuto la tale educazione, e così via, l'individuo ha una tale sensibilità e non un'altra; e perciò il legislatore adatterà a lui, cioè al grado della sua sensibilità, la sanzione. Sarebbe giusto dare a un ragazzo la stessa punizione che a un uomo maturo? La stessa punizione a chi ha avuto un'educazione finita e a chi non ne ha avuto affatto? (2)

Ecco, adunque, un primo effetto della *patologia mentale,* cioè di questa scienza della sensibilità, che il legislatore deve aggiungere all'aritmetica morale: proporzionare la sanzione al grado di sensibilità degl' individui. Senza dubbio, la patologia mentale può ingannarsi qualche volta; certa donna, per esempio, certo ragazzo possono non essere più sensibili d'un uomo; e quindi il legislatore potrebbe dar loro la stessa punizione che a un uomo; ma il legislatore trascura le eccezioni, s'attiene alla regola: la patologia, per divenir pratica, deve perdere della sua esattezza.

Ma c'è dell' altro. Non basta proporzionare la sanzione al grado di sensibilità degl' individui; bisogna

---

(1) Dumont de Genève, Op. cit., Vol. I, cap. IX, sect. II: « *Circumstances secondaires qui influentes sur la sensibilité* »; Bentham, *Introd. to the princip.*, etc., cap. VI, §§ XXXIV-XLVI.

(2) Dumont de Genève, Op. cit., Vol. I, cap. IX, sect. III: « *Application pratique de cette théorie* ». Bentham, *Introduction to the principles,* etc., cap. IV, appendice: « *Uses of the preceding observations* ».

anche proporzionarla al male commesso. Qui la patologia mentale e, quindi, il legislatore deve osservare e confrontare il male del delitto e il male della legge, cioè le conseguenze dolorose dell'uno e dell'altra. « Avviene del governo », dice il Bentham, « quello stesso che della medicina: ciò che esso deve fare sovrattutto è scegliere fra i mali; ogni legge è un male, perchè è un'infrazione della libertà; ci sono dunque due cose da osservare: il male del delitto e il male della legge, il male della malattia e il male del rimedio » (1). Chi fa la legge deve conoscere esattamente e le conseguenze sociali dell'azione ch'ei punisce o ricompensa colla legge, e le conseguenze sociali della legge stessa; chi ha la società nelle sue mani deve vedere che ogni cosa nella vita sociale è come un'onda che si ripercuote e si prolunga all'infinito; che il male cammina, cammina e non s'arresta mai nelle sue conseguenze. Voi siete stato derubato, per esempio. Primo ad esserne colpito siete voi, poi la vostra famiglia, i vostri amici, i vostri creditori. È questo il *male del primo ordine*, vale a dire « quello che cade immediatamente su tali o tali individui assegnabili ». La nuova del furto si spande di bocca in bocca, l'idea del pericolo si risveglia, ci si allarma; chè infatti ogni cattiva azione prepara la via a un'altra cattiva azione, suggerendo l'idea di commetterla, aumentando la forza della tentazione. Allarme, pericolo, ecco il male del *secondo ordine*, il male « che si spande sulla comunità intera, o almeno su un numero indefinito d'individui non assegnabili ». Ma c'è anche il male del *terz'ordine*, che non segue per verità

(1) DUMONT DE GENÈVE, Op. cit., Vol. I, cap. X: « *Analyse du bien et du mal politique. - Comment ils se repandet dans la Société* », pag. 79.

sempre gli altri, ma che questi possono produrre. « Quando l'allarme giunge a un certo punto, quando dura lungo tempo, il suo effetto non si limita alle facoltà passive dell'uomo », passa alle sue facoltà attive, le getta in uno stato d'abbattimento e di torpore, le annienta. Quando le depredazioni sono divenute abituali, il lavoratore scoraggiato non lavora più che per non morire di fame; cerca nella pigrizia la consolazione dei suoi mali, l'industria cade colla speranza » (1).

Questo è il male del delitto; quale è ora il male della sanzione o della legge? Certo, la pena produce un male del primo ordine, cioè un male per chi ne è colpito e per quelli che sono legati a lui in qualche modo; ma male del second'ordine non ne produce, se non si voglia ritenere per tale l'allarme sparso fra i malviventi, e il timore del pericolo a cui questi si vedono esposti; e male del terzo ordine non ne produce affatto. Invece, produce molti beni, specialmente un bene che si potrebbe dire di *secondo ordine*, cioè la fiducia, la sicurezza nei membri della società, che si vedono protetti dalla legge contro gli attacchi dei malfattori. Questi beni che la pena produce, fanno, infine, riguardare essa stessa come un bene. « Noi non avremmo mai potuto », scrive Dumont de Genève, « giungere a soggiogare fino a un certo punto il vasto impero del male, se non avessimo imparato a servirci di alcuni mali per combatterne altri. Si è dovuto trovare degli ausiliari fra le pene per opporle ad altre pene, che piombavano su di noi da tutte le parti. Così, nell'arte di guarire un'altra classe di mali, i veleni ben preparati sono divenuti rimedi » (2).

---

(1) DUMONT DE GENÈVE, Op. cit., Vol. I, l'intero cap. X. Cfr. *Introduction to the principles of morals and legislation*, cap. XII; « *Of the consequences of a mischievous act* ».

(2) Op. cit., Vol. I, cap. X, pag. 88.

Ecco, adunque, un altro effetto della patologia mentale: studiare i mali rispettivi del delitto e della pena, confrontarli fra loro, per poter poi assegnare al delitto una pena proporzionata.

IV. — In questa parte la patologia mentale dà la mano, per così dire, alla *dinamica mentale,* la scienza, secondo il Bentham, che ci dà i mezzi d'agire sulle facoltà *attive* dell'uomo. Al punto a cui l'abbiamo condotto, il legislatore è come il medico il quale non conoscesse nell'uomo « che l'essere passivo, la macchina animata con tutte le variazioni ch'essa può provare sotto l'influenza delle cause interne ed esterne. Ma egli ha ancora bisogno di conoscere i principii attivi di questa macchina, le forze che risiedono nella sua organizzazione, per non contrariarle, per rallentare quelle che sarebbero nocive, per eccitare quelle altre che sono adatte a produrre cangiamenti favorevoli » (1). Appunto a questo provvede la dinamica mentale. Il legislatore, dovendo determinare la condotta dei cittadini, « deve conoscere tutte le molle della volontà; deve studiare la forza semplice e composta di tutti i motivi; deve saperli regolare, combattere, eccitare, o rallentare a suo talento. Sono queste le leve, le potenze di cui si serve per l'esecuzione dei suoi disegni » (2).

E queste leve, queste potenze si riducono ancora alla sanzione; alla sanzione considerata però, questa volta, non più nei suoi rapporti colla sensibilità, ma nei suoi rapporti colla volontà e coll'intelligenza; considerata come incentivo e freno dell'operare.

In tutte le azioni deve intervenire il legislatore?

---

(1) Dumont de Genève, op. cit., *Discours prélim.,* pag. 30.
(2) Id., ib.

No. Il dominio suo è più limitato del dominio del moralista. Il moralista consiglia, s'è già detto; il legislatore comanda; e, come il comando non può applicarsi indistintamente a tutto ciò che è oggetto di consiglio, non tutte le azioni che sono del dominio della moralità, sono del dominio del legislatore: « la legislazione ha bensì il medesimo centro della morale, ma non ha la medesima circonferenza. Tutte le azioni private o pubbliche sono del dominio della morale. Questa è una guida che può condurre l'individuo, come per mano, in tutti i particolari della sua vita, in tutte le relazioni sue coi suoi simili. La legislazione non lo può.... La morale prescrive ad ogni individuo di fare tutto ciò che è di vantaggio alla comunità, compreso il suo vantaggio personale; ma vi sono degli atti utili alla comunità che la legislazione non deve comandare. Vi sono anche degli atti nocivi ch'essa non deve proibire, quantunque la morale lo faccia » (1).

Quali sono adunque gli atti in cui il legislatore può intervenire? Quali sono gli oggetti a cui s'applicherà la sua potenza? Il centro della legislazione è il principio d'utilità, lo sappiamo; vediamo di tracciarne la circonferenza e di fissare i limiti entro i quali devono arrestarsi i suoi sforzi.

La *Deontologia* ammette due virtù: la prudenza e la benevolenza; la prima comprende i così detti doveri verso se stesso; la seconda, i doveri verso gli altri: l'una e l'altra sono in qualche modo le operaie della felicità universale. Come deve comportarsi il legislatore di fronte ad esse?

---

(1) DUMONT DE GENÈVE, Op. cit., Vol. I, cap. XII, pagg. 98-99. Cfr. anche *Introduction to the principles of morals and legislation*, cap. XIX, che tratta anche dei: « *Limits between private ethics and the art of legislation* ».

Quanto alla prudenza, essa basterà sempre a se stessa, secondo il Bentham. « Se un uomo manca ai suoi propri interessi, non è la sua volontà che è in difetto, è la sua intelligenza; s'egli si fa del male, ciò non può essere che per errore. Il timore di nuocersi è un motivo reprimente abbastanza forte; sarebbe inutile aggiungervi il timore d'una pena artificiale » (1). Che se altri osservasse che gli eccessi del giuoco, quelli dell'intemperanza, il commercio illecito fra i sessi, accompagnato tanto spesso da pericoli gravissimi, provano che gli uomini non hanno prudenza sufficiente per astenersi da ciò che loro nuoce; il Bentham risponderebbe, in primo luogo, che, nella maggior parte di questi casi, la pena, troppo facile a eludere, sarebbe inefficace, e, in secondo luogo, che il male prodotto dalla legge penale andrebbe ben al di là del male della colpa (2). « Lasciate », esclama il Bentham, « agl'individui la più grande latitudine possibile in tutti i casi in cui essi non possono nuocere che a se stessi, perchè essi sono i migliori giudici dei loro interessi » (3); e aggiunge poi, con quel senso di sano liberalismo e individualismo ond'è penetrato tutto quanto lo spirito inglese: « in questo i legislatori, in generale, hanno troppo governato. Anzichè affidarsi alla prudenza degli individui, li hanno trattati come fanciulli o come schiavi. Essi si sono abbandonati alla medesima passione che i fondatori degli ordini religiosi, i quali, per meglio segnalare la loro

(1) DUMONT DE GENÈVE, Op. cit., Vol. I, cap. XII, pag. 100. Cfr. *Introduction to the principles of morals and legislation*, cap. XIX.

(2) DUMONT DE GENÈVE, Op. cit., Vol. I, cap. XII, pagine 100-101.

(3) DUMONT DE GENÈVE, Op. cit., Vol. I, cap. XII, pag. 103. Cfr. *Introduction*, etc., cap. XIX.

autorità e per piccolezza di spirito, hanno tenuto i loro soggetti nella più abbietta dipendenza, e loro hanno tracciato giorno per giorno, momento per momento, le loro occupazioni, i loro alimenti, il loro alzarsi da letto, il loro coricarsi e tutti i particolari della loro condotta. Vi sono codici celebri in cui si trova una moltitudine di pastoie di questa specie: prescrizioni inutili sul matrimonio, pene contro il celibato, regolamenti suntuari per fissare la forma degli abiti, la spesa delle feste, gli addobbi delle case, gli ornamenti delle donne; particolari infiniti su alimenti permessi o proibiti, su abluzioni di tale o tal natura, su purificazioni di sanità o di proprietà, e mille puerilità simili, che aggiungono a tutti gl' inconvenienti d'un costringimento inutile quello di abbrutire una nazione, coprendo queste assurdità d'un velo misterioso per mascherarne il ridicolo» (1).

Anche nella religione il legislatore non deve intervenire. La scelta d'una religione è soltanto del dominio della prudenza degl' individui. « Se essi sono persuasi che la loro felicità eterna dipende da un certo culto o da una certa credenza, che cosa può opporre il legislatore a un interesse tanto grande? Sventurati quegli Stati in cui si è voluto mantenere, con delle leggi penali, l'uniformità delle opinioni religiose! » (2).

Dunque, in ciò che riguarda la prudenza, l' individuo è padrone e sovrano: il legislatore non deve intervenire.

Passiamo dalla prudenza alla benevolenza. La benevolenza è negativa e positiva. La prima corrisponde alla giustizia, o *probità,* come la chiama il Bentham;

(1) DUMONT DE GENÈVE, Op. cit., Vol. I, cap. XII, pagine 102-103.

(2) DUMONT DE GENÈVE, Op. cit., Vol. I, cap. XII, pag. 103.

la seconda alla carità, o *beneficenza* (1). Evidentemente la giustizia è protetta dalla legge. Là dove si tratta d'impedire che gli uomini si rechino nocumento a vicenda, la legge non può mancare; « qui l'applicazione delle pene è veramente utile, perchè il rigore esercitato sopra uno solo diviene la sicurezza di tutti » (2). Ma non v'ha un legame naturale fra la prudenza e la giustizia, cioè non è nel nostro interesse ben inteso astenerci da atti che possano nuocere ad altri? Il Bentham non ne dubita, come sappiamo, e aggiunge anzi che, « se la probità non esistesse, bisognerebbe inventarla come mezzo di fare fortuna » (3). Che bisogno c'è allora della legge che ci comandi la giustizia? La giustizia rientra nella prudenza; è il nostro interesse stesso che ci comanda la giustizia; e, siccome al nostro interesse non possiamo non obbedire, la legge diviene perfettamente inutile. Tale parrebbe la conseguenza del legame naturale fra la prudenza e la giustizia, fra l'interesse proprio e l'interesse altrui; « ma », osserva il Bentham, « perchè un individuo senta questo legame fra l'interesse altrui e l'interesse proprio, gli bisogna uno spirito illuminato e un cuore libero da passioni. Gli uomini, nella maggior parte, non hanno nè sufficienti lumi, nè sufficiente forza d'animo, nè sufficiente sensibilità morale, perchè la loro probità possa fare a meno del soccorso delle leggi. Il legislatore deve supplire alla debolezza di questo interesse naturale, aggiungendovi

---

(1) *Introd. to the princ.*, etc., cap. XIX: « A man's duty to his neighbour is accordingly partly negative and partly positive: to discarge the negative branch of it, is *probity;* to discharge the positive branch, *beneficence* ».

(2) Dumont de Genève, Op. cit., Vol. I, cap. XII, pag. 103.

(3) Dumont de Genève, Op. cit., Vol. I, cap. XII, pag. 104.

un interesse artificiale più sensibile e più costante» (1). Così egli «aumenta ed estende la connessione che esiste fra la prudenza e la benevolenza» (2). Ed ecco come la giustizia o la benevolenza negativa rientra nel dominio del legislatore.

Che cosa è da dire della beneficenza e della benevolenza positiva? Deve il legislatore ordinare la beneficenza, come vorranno più tardi l'utilitario Owen e tutti i pensatori socialisti? Deve il legislatore non soltanto impedire i mali dell'ingiustizia, ma distribuire i beni? Qui il Bentham s'esprime ancora con quel senso di sano liberalismo e individualismo che è la caratteristica, si notava or ora, dello spirito inglese. «Quanto alla beneficenza», scrive egli, «bisogna distinguere. La legge può estendersi abbastanza lontano per oggetti generali, come la cura dei poveri, ecc., ma, nei particolari, bisogna far capo alla morale privata. La beneficenza ha i suoi misteri e si esercita su mali così imprevisti o così secreti, che la legge non saprebbe giungervi. D'altra parte, è alla volontà libera dell'individuo che la beneficenza deve la sua energia; se i medesimi atti potessero essere comandati, non sarebbero più benefici, avrebbero perduto la loro attrattiva e la loro essenza. Sono la morale e sovrattutto la religione, che formano qui il complemento necessario della legislazione e il legame più dolce dell'umanitá». Tuttavia, aggiunge il Bentham subito dopo, «i legislatori, in questa parte, anzichè aver fatto troppo, non hanno fatto abbastanza: essi avrebbero dovuto considerare come delitto il rifiuto o l'omissione d'un servigio d'umanità, quando tal servigio si possa rendere facilmente e risulti dal rifiutarlo

(1) DUMONT DE GENÈVE, Op. cit., Vol. I, cap. XII, pag. 105.
(2) *Deontologie*, I, pag. 201 della traduzione francese.

una qualche sventura: abbandonare, per esempio, una persona ferita in una via solitaria senza recarle soccorso; non avvertire qualcheduno che maneggia dei veleni; non tendere la mano a un uomo caduto in un fosso, da cui non può uscire da solo. In questi casi e in altri simili, come si potrebbe biasimare una pena che si limitasse ad esporre il delinquente a un certo grado d'infamia, o a renderlo responsabile, nella sua fortuna, del male che avrebbe potuto prevenire?» (1).

In conclusione, adunque, il legislatore, secondo il Bentham, se interviene sempre a sanzionare il compimento dei doveri di giustizia, non interviene che in qualche raro caso a sanzionare il compimento dei doveri di carità.

V. — Ed ora converrebbe forse, a farci un'idea più chiara del sistema del Bentham, e di quella sua esteriorità sulla quale insistiamo, e dell'influenza che doveva esercitare sul pensiero del Mill, dire anche ciò ch'egli pensava della *legge di natura,* del *diritto naturale,* della *retta ragione,* della *ragione eterna,* e di simili altre espressioni adoperate in morale e in legislazione. Ci sbrigheremo in breve, riferendo in gran parte le parole stesse del Bentham.

Intanto non è inutile rammentare ch'egli ha scritto una lunga opera sui *Sofismi politici* e sui *Sofismi anarchici*, e che mette nel numero di questi ultimi la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*. Da ciò si può arguire, già, che concetto egli si formasse della legge e del diritto così detti naturali. «*Legge naturale, diritto naturale*», egli scrive, «due specie di finzioni o di meta-

(1) Dumont de Genève, Op. cit., Vol. I, cap. XII, pagine 106-107.

fore.... *La legge della natura* è un'espressione figurata: ci si rappresenta la natura come un essere, le si attribuisce tale o tale disposizione, che si chiama figuratamente legge. In questo senso tutte le inclinazioni generali degli uomini, tutte quelle che paiono esistere indipendentemente dalle società umane, e che hanno dovuto precedere lo stabilirsi delle leggi politiche e civili, sono chiamate *leggi di natura*. Ecco il vero senso di questa parola. Ma non lo si intende così », egli aggiunge. « Gli autori hanno preso questa parola come se avesse un senso proprio, come se ci fosse un codice di leggi naturali; essi fanno appello a queste leggi, le citano, le oppongono letteralmente alle leggi dei legislatori, e non s'accorgono che queste leggi naturali sono leggi di loro invenzione; che tutti si contraddicono su questo preteso codice.... Ciò che v'ha di naturale nell'uomo sono dei sentimenti di dolore o di piacere, delle inclinazioni; ma chiamare *leggi* questi sentimenti e queste inclinazioni, è introdurre un'idea falsa e pericolosa; mettere il linguaggio in opposizione con se stesso; perchè bisogna fare delle *leggi* precisamente per reprimere queste inclinazioni.... Appunto contro le inclinazioni naturali più forti bisogna fare le leggi più reprimenti » (1). *Il diritto naturale* poi è come la creatura della *legge naturale:* la *legge naturale* essendo una metafora, il *diritto naturale* è «una metafora che trae la sua origine da un'altra metafora ». Il *diritto naturale*, come tale, non esiste. « Ciò che v'ha di naturale nell'uomo, sono dei mezzi, delle facoltà; ma chiamare questi mezzi, queste facoltà, *diritti naturali*, è, ancora,

(1) DUMONT DE GENÈVE, Op. cit. Vol. I, cap. XIII: « *Fausses manières de raisonner en matière de législation* », pagg. 132-133. Cfr. anche il cap. IX del Vol. I della *Deontologia* che ha per titolo: « *Analysis of confused phraseology* ».

mettere il linguaggio in opposizione con se stesso; perchè i *diritti* sono stabiliti per assicurare l'esercizio dei mezzi e delle facoltà. Il diritto è la garanzia, la facoltà è la cosa garantita. Come ci si può intendere con un linguaggio che confonde sotto il medesimo termine due cose tanto diverse? Dove sarebbe la nomenclatura delle arti, se si desse al *mestiere*, che serve a fare un'opera, il medesimo nome che all'opera stessa? ». Non v'ha altra legge, adunque, che quella la quale è stabilita dal legislatore, e altro diritto che quello il quale deriva da questa legge. « Il diritto propriamente detto è la creatura della legge propriamente detta: le leggi reali dànno nascimento ai diritti reali » (1).

Anche l'altra espressione: *retta ragione, ragione eterna*, non ha valore. « Ragione fantastica non è ragione », scrive il Bentham. « Nulla di più comune che dire: *la ragione vuole, la ragione eterna prescrive;* ma che cosa è questa ragione? Se non è la visione distinta d'un bene o d'un male, è una fantasia, un dispotismo, il quale non annuncia che la persuasione interna di colui che parla » (2).

I principii della *legge naturale*, del *diritto naturale*, della *ragione eterna* e così via, se avessero a prevalere in morale e in legislazione, sarebbero causa d'una vera anarchia, d'una specie di confusione delle lingue. Poichè è chiaro che, trattandosi di cose tanto arbitrarie, e, come a dire, campate in aria, ciascuno ha un suo modo speciale d'intenderle: la *legge naturale*, il *diritto naturale* non sono per gli uni quello che sono per gli altri; ed egualmente la così detta *ragione eterna* non fa a tutti le stesse prescrizioni. *Legge naturale, diritto naturale,*

---

(1) Dumont de Genève, Op. cit., Vol. I, cap. XIII, pag. 135.
(2) Dumont de Genève, Op. cit., Vol. I, cap. XIII, pag. 120.

ragione eterna, come le altre espressioni simili: *coscienza*, *senso morale, senso comune,* rientrano, pel Bentham, tutte in quel principio che egli chiama della *simpatia* e dell'*antipatia*, e « che consiste nell'approvare o nel biasimare per sentimento, senz'ammettere alcun'altra ragione di questo giudizio che il giudizio stesso » (1), semplice « faccenda d'umore, d'immaginazione e di gusto » (2). Contro un principio così arbitrario e che, per tante vie e sotto tante forme, invade il campo della morale e della legislazione, e vi porta l'anarchia e impedisce il formarsi « d'una misura comune, d'un tribunale universale, al quale si possa in ogni caso fare appello » (3), non v'ha pel Bentham salvezza che nel principio d'utilità. In questo nulla d'arbitrario; nulla che muti da individuo a individuo; nulla che non si possa in ogni caso giustificare: questo è la misura comune delle azioni; questo è il tribunale nelle cui sentenze gli uomini possono avere, in tutti i tempi e in tutti i luoghi, piena fiducia.

E il Bentham scioglie un inno addirittura a tale principio, confrontandolo con quello della simpatia e della antipatia. Al partigiano del principio della simpatia, egli scrive, « appartengono il campo dell'eloquenza, l'uso delle figure, la veemenza dello stile, le espressioni esagerate e tutta la nomenclatura volgare delle passioni. Tutte le sue opinioni sono dogmi, verità eterne, immutabili, inconcusse come Dio e come la Natura. Egli esercita scrivendo il potere d'un despota, e

---

(1) Dumont de Genève, Op. cit., Vol. I, cap. III: « *Principe arbitraire, ou principe de sympathie et d'antipathie* », pag. 10. Cfr. *Introduction to the principles of morals and legislation*, cap. II: « *Of principles advers to that of utility* », § 11 e seguenti.

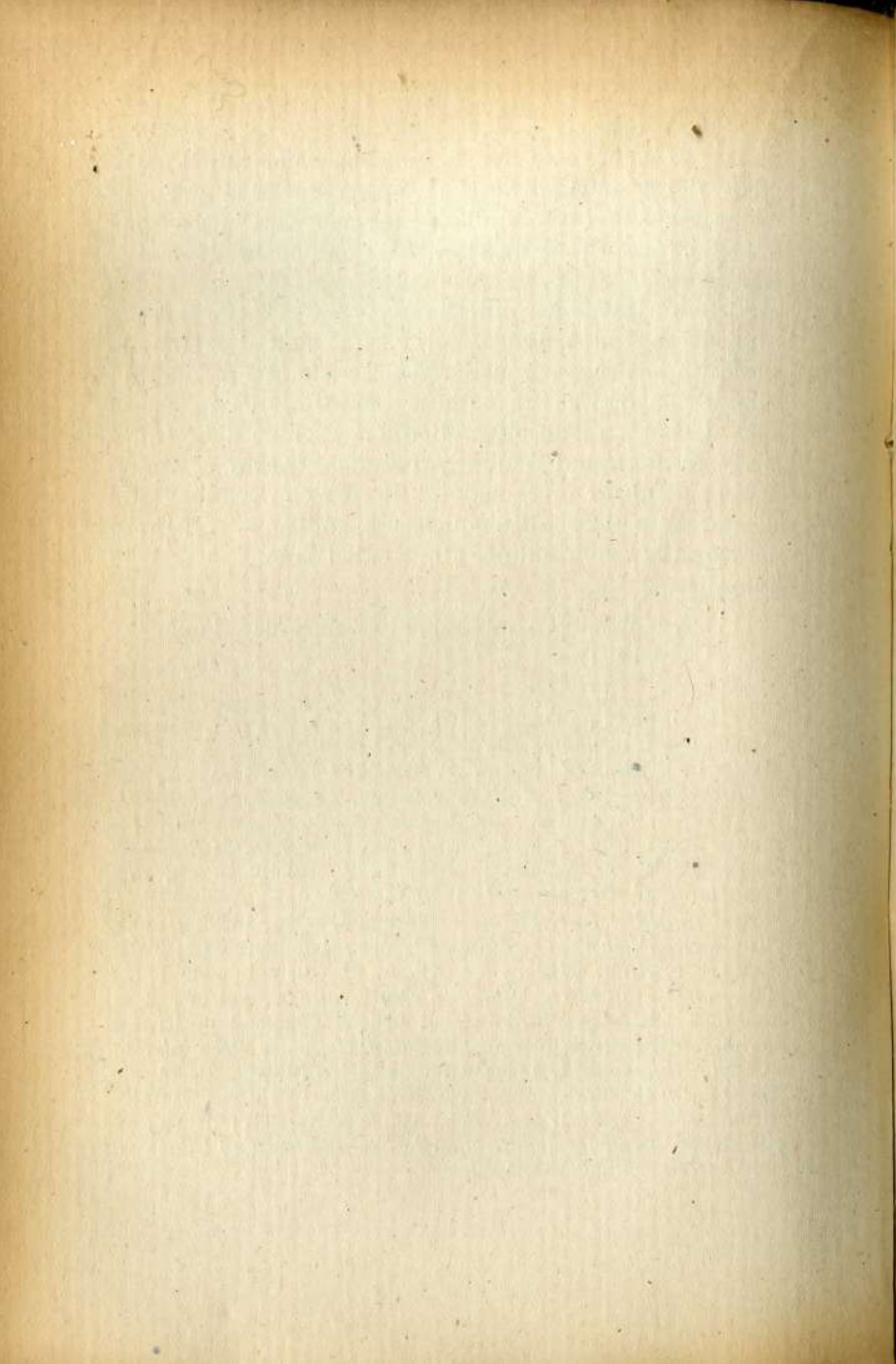
(2) Dumont de Genève, Op. cit., Vol. I, cap. III, pag. 16.

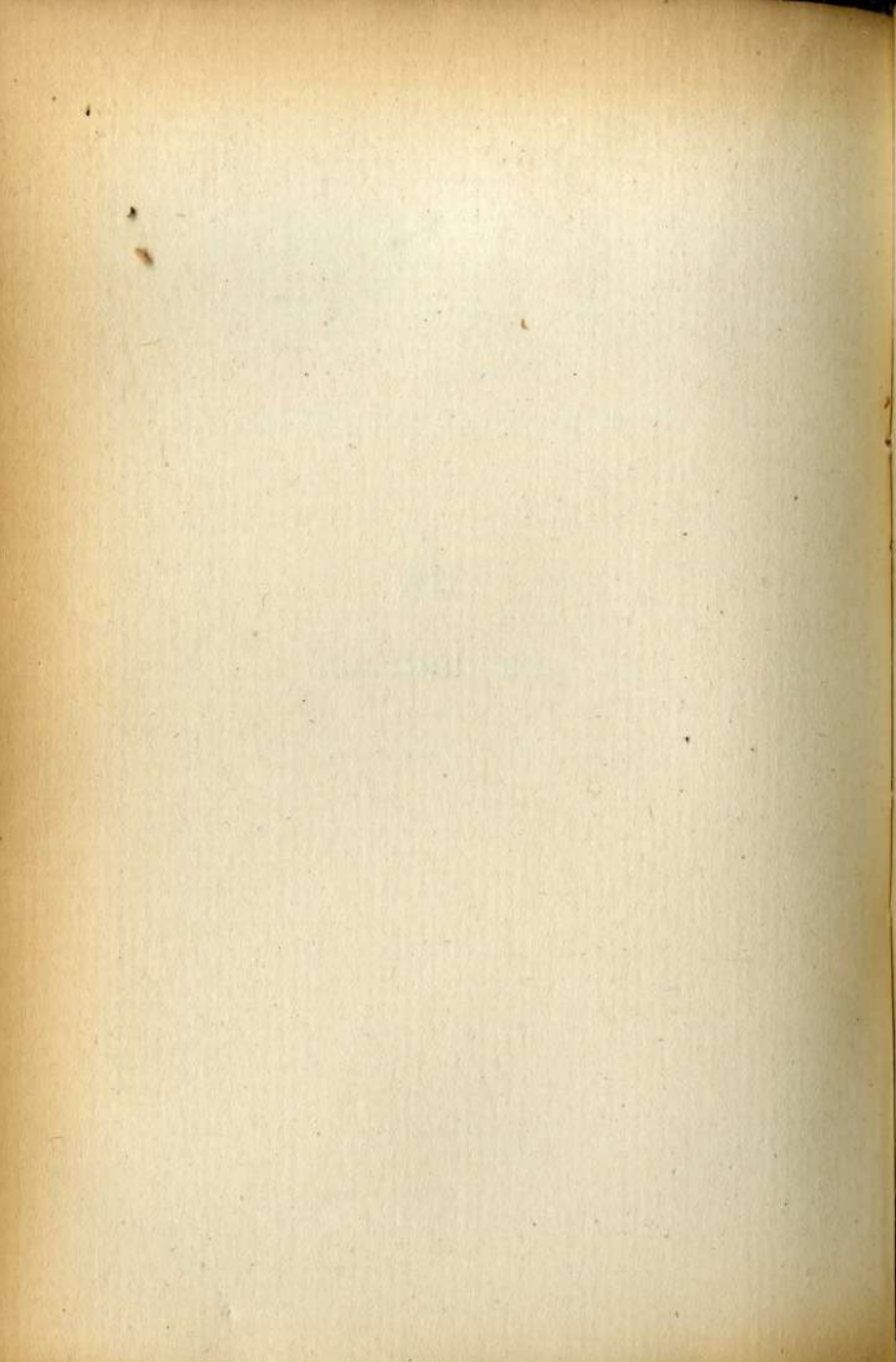
(3) Dumont de Genève, Op. cit., Vol. I, cap. III, pag. 11. Cfr. ancora *Introd. to the princ.*, etc., cap. II, § 11 e seguenti.

proscrive coloro che non la pensano come lui. Il partigiano del principio dell'utilità, invece, non è in una posizione tanto favorevole all'eloquenza. I suoi mezzi differiscono come il suo oggetto. Egli non può nè dogmatizzare, nè abbagliare, nè sorprendere: egli si fa un dovere di definire tutti i termini, di adoperare la medesima parola nel medesimo senso. Egli spende molto tempo nello stabilire le sue basi, nell'assicurarsene, nel preparare i suoi strumenti; ed ha tutto a temere dall'impazienza che si stanca di questi preliminari e vuole d'un tratto arrivare ai grandi risultati. Tuttavia questo cammino lento e pieno di precauzioni è il solo che conduca allo scopo: se è dato all'eloquenza spandere le verità in mezzo alla moltitudine, alla analisi sola è riservato scoprirle.

> « Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem
> Cogitat » (1).

---

(1) DUMONT DE GENÈVE, Op. cit., Vol. I, cap. III, pag. 21. Amplissima è la bibliografia intorno al Bentham. Ma si possono vedere in particolare le opere già citate di LESLIE STEPHEN, *The English Utilitarians;* di ÉLIE HALÉVY, *Le Radicalisme philosophique;* di M. GUYAU, *La Morale anglaise contemporaine;* e queste altre: JOHN HILL BURTON, *Introduction to the Study of Bentham's Works,* Edinburg, 1843; L. A. SELBY BIGGE, *British Moralists,* Oxford, 1897; WILLIAM GRAHAM, *English Political Philosophy from Hobbes to Maine,* London, 1889; HENRY SIDGWICK, *Methods of Ethics,* 6ª ediz., London, 1901; dello stesso SIDGWICK, *History of Ethics,* 4ª ediz., London 1896; THÉODORE JOUFFROY, *Cours de Droit Naturel,* vol. 2°. E si vedranno anche con frutto alcuni articoli comparsi in Riviste inglesi: di J. P. THOMPSON, *Greatest Happines Principle,* in *Westm. Rev.,* vol. XI, 1829; dello stesso THOMPSON, *Bentham's Deontology,* in *Westm. Rev.,* vol. XXI, 1834; di JOHN STUART MILL, *Bentham,* in *Westm. Rev.,* vol. XXIX, 1837; di HENRY SIDGWICK, *Bentham and Benthamism in Politics and Ethics,* in *Fort. Rev.,* vol. XXVII, 1877.

III.

La dottrina.

CAPITOLO I.

La morale utilitaria. — Il Bentham e lo Stuart Mill.

La morale utilitaria nel Bentham e nello Stuart Mill. — Interiorità nella morale utilitaria dello Stuart Mill. — Trasformazione della formula utilitaria e del criterio utilitario. — I principii. — Confronto fra la morale e le matematiche in ciò che riguarda i principii. — Scuola intuitiva e scuola induttiva, in morale. — Principio d'utilità. — Le prove di esso. — Qualità dei piaceri. — Il tribunale utilitario. — Oscillazioni e titubanze dello Stuart Mill in proposito. — Osservazioni critiche. — Aristotele e lo Stuart Mill. — L'utilitarismo dello Stuart Mill finisce, per una parte, coll'oltrepassare in qualche modo se stesso e, per l'altra, col cadere nell'empirismo più grossolano. — Passaggio dalla felicità individuale alla felicità generale. — Come e per quali mezzi si effettui. — L'associazione. — Le leggi e le convenzioni sociali tendono ad associare, all'esterno, l'interesse individuale e l'interesse generale. — L'educazione e la pubblica opinione e, più di tutto, i sentimenti sociali tendono ad associarli, all'interno. — *Moral faculty*, o coscienza morale. — La coscienza morale, facoltà acquisita e, tuttavia, naturale. — Disinteresse e sacrificio, ammessi dalla morale utilitaria.

I. — La morale utilitaria s'era ridotta, per opera del Bentham specialmente, a qualche cosa di esteriore e di meccanico, priva di un vero, di un effettivo valore, quale solo poteva venirle dall'intenzione, dall'intimo fondo di chi opera. Il còmpito, il calcolo e tutti quegli

altri processi esteriori, che appartengono alle scienze le quali hanno ad oggetto la quantità, non possono, non devono appartenere alla morale, se pur questa non abbia a cambiare natura, a trasformarsi, da scienza eminentemente psicologica qual' è, in scienza fisica od economica. La morale, e sia pure la morale utilitaria, non può prescindere da elementi interni.

Tale esigenza della morale vide lo Stuart Mill; e perciò, pur abbracciando con ardore l'utilitarismo, si propose di correggerlo, di aggiungervi quello che gli mancava, di farlo più largo e comprensivo, passando dall'esterno all' interno, dal di fuori al di dentro, fornendolo d'una coscienza, d'un sentimento del dovere, d'un'obbligazione morale, rinsanguandolo, come s'esprime egli stesso, con un gran numero di elementi stoici e cristiani (1).

L' interiorità, il psicologismo, ecco la parte nuova dell' utilitarismo del Mill. Per questo furono a lui possibili due cose: trasformare la formula dell'utilitarismo; cambiarne, o, certamente, allargarne il criterio.

La formula dell'utilitarismo era per gli utilitari in genere: *seguire il proprio interesse, cercare la propria felicità*. Il Bentham, per verità, la cambiò in questa: *cercare la felicità del più gran numero;* ma, identificando, con un ottimismo ostinato, l' interesse proprio di ciascun uomo con l' interesse generale di tutti gli uomini, spiegando e giustificando la ricerca dell' interesse generale coll' interesse di quello che sembra sacrificarsi, non faceva, in ultimo, ancora che predicare

(1) *Utilitarianism,* cap. II, pag. 11. Adopero la tredicesima edizione, Londra, 1897. Per comodità di chi non possedesse il testo inglese, citerò sempre anche la traduzione francese del Le Monnier, Parigi, 1883. Questa volta, pag. 15.

la ricerca dell'interesse individuale, della felicità individuale.

Lo Stuart Mill, invece, non domanda, col Bentham, che si sopprima in noi il vero disinteresse; egli non s'oppone direttamente alla tendenza, che porta gli uomini a fare astrazione dalla propria felicità; riconosce, anzi, che la propria felicità tanto più si trova quanto meno si cerca; che tanto più si è felici quanto più si dimentica la felicità propria e si mira alla felicità altrui, al miglioramento delle condizioni dell'umanità (1).

Il disinteresse non è più una finzione, per lui, non è più una commedia; è un fatto che s'è prodotto nell'intimo fondo dell'individuo; è la coscienza che lo impone; dalla diminuzione della felicità propria deriva un aumento della felicità generale. La formula dell'utilitarismo è, adunque, per lo Stuart Mill: « *Ricercare la felicità generale* », senza secondi fini di egoismo, senza speranza di compensi personali. « *Non la più grande felicità dell'individuo, ma la più grande somma di felicità generale* »: ecco che cosa vuole l'utilitarismo, secondo lo Stuart Mill (2). E lo Stuart Mill si sdegna e protesta quando non lo si intende a dovere, o non lo si vuole intendere a dovere: « Gli avversari dell'utilitarismo », egli dice, « hanno raramente la giustizia di riconoscere che la felicità, la quale è il principio di morale conduttore della vita umana, è non la felicità propria dell'agente, *the agent's own happiness,* ma quella di tutti gli interessati, *that of all concerned*.... Nella regola d'oro

(1) Stuart Mill, *Mes Mémoires,* pagg. 134-136.

(2) *Utilitarianism,* cap. II, pagg. 16, 24 e 25, testo inglese; pagg. 22 e 33, testo francese; *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. XII, pagg. 547-549; pagg. 559-560 della traduzione francese del Peisse.

di Gesù di Nazareth noi troviamo lo spirito completo della morale dell'utilità. Fare agli altri ciò che si vorrebbe che gli altri facessero per voi; amare il prossimo suo come se stesso: ecco le due regole di perfezione ideale della morale utilitaria » (1).

E a questo cambiamento della formula utilitaria s'aggiunge il cambiamento del criterio utilitario. Il Bentham s'era arrestato, nell' apprezzamento dei piaceri, alla *quantità;* ammesso come fine della vita il piacere, pareva a lui che si trattasse soltanto di averne la maggior quantità possibile: di qui l'aritmetica morale di cui s'è parlato (2). Lo Stuart Mill, invece, crede insufficiente il criterio della *quantità,* cosa esteriore e accidentale, e vi aggiunge il criterio della *qualità*, cosa interiore e d'un più vero valore. « In generale », egli scrive, gli « scrittori utilitari hanno fatto consistere la superiorità dei piaceri dello spirito su quelli del corpo, soprattutto in ciò che sono più durevoli, più sicuri, meno costosi; vale a dire piuttosto nei loro vantaggi accidentali, ***circumstantial advantages,*** che nella loro natura intrinseca, ***intrinsic nature...*** Gli utilitari, però, avrebbero potuto collocarsi sopra un terreno più elevato, e con piena sicurezza. È pienamente in armonia col principio d'utilità il riconoscere che alcune « specie », ***kinds***, di piaceri sono più desiderabili e hanno maggior valore, ***more valuable,*** di altre. Sarebbe assurdo che, mentre nel valutare le altre cose si tien conto della qualità come della quantità, non si con-

---

(1) *Utilitarianism,* cap. II, pag. 24, testo inglese; pag. 33, testo francese.

(2) Vedi la seconda parte: *Ancora genesi della dottrina: I precursori dello Stuart Mill in Inghilterra;* cap. VI, § II, da pagg. 148 a 154.

siderasse che la quantità, quando si tratta di valutare i piaceri » (1).

Colla trasformazione della formula utilitaria e col cambiamento o allargamento del criterio utilitario, a cui altri cambiamenti di forma e di sostanza si aggiunsero, la morale utilitaria si poneva quasi sopra una nuova base, e si spingeva, nota il Guyau, tanto lontano quanto si potea sperare che si spingesse senza vederla confusa colla morale degli avversari (2).

II. — Ma cerchiamo di conoscere nei suoi particolari questa morale utilitaria. E, prima di tutto, vediamone il metodo e i principii.

Nel capitolo I dell'*Utilitarismo* lo Stuart Mill comincia col rilevare il poco progresso che ha fatto finora la discussione sul criterio del bene e del male. Fin dai primordi della filosofia, egli nota, la questione del *summum bonum*, o, ciò che fa lo stesso, del fondamento della morale, fu considerata come un problema di capitale importanza: tutte le intelligenze, si può dire, se ne sono occupate; eppure e i pensatori e il genere umano « tutto intero non sembrano, dopo due mila anni, più vicini ad intendersi su questo punto, di quando il giovane Socrate ascoltava il vecchio Protagora, e affermava la teoria dell'utilitarismo contro la morale popolare dei sofisti » (3).

Per verità, questa incertezza e questo disaccordo intorno ai principii non sono propri soltanto della morale;

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pagg. 11-12, testo inglese; pagine 15-16, testo francese.

(2) *Morale anglaise contemporaine*, pag. 74.

(3) *Utilitarianism*, cap. I, pagg. 1-2, testo inglese; pagg. 1-2, testo francese.

appartengono anche alle altre scienze, perfino alle più sicure di esse: le matematiche. Ma le matematiche non hanno infirmate le loro conclusioni dalla incertezza dei principii; la parentela dei principii colla scienza, in questo caso, « non è quella delle fondamenta con un edificio, ma quella delle radici con un albero: le radici adempiono benissimo il loro ufficio, quantunque non devano mai essere disseppellite ed esposte alla luce ». Nelle matematiche le « dottrine particolari non sono dedotte e non dipendono dall'evidenza dei principii »; « le verità particolari, in esse, precedono la teoria generale » (1).

Il contrario avviene nella morale. La morale è una scienza pratica; anzi, un'arte che s'assolve tutta quanta in regole, in precetti intorno al modo d'operare nella vita (2). Ma queste regole e questi precetti ricevono il loro carattere, il loro colore, per così dire, dal fine che l'operare si propone (3), cioè dal primo principio dell'operare stesso. Ciò vuol dire che la determinazione di questo fine, cioè di questo primo principio, s' impone come prima condizione della morale: « una concezione chiara e precisa del fine dev'essere la prima cosa da cercare, e non l'ultima »: qui, nella morale, i primi principii non sono le radici dell'albero, che devono nascondersi sotterra per vivificare e sorreggere; sono le fondamenta dell'edificio stesso: « un esame del bene e del male è un mezzo di fissare ciò che è bene o male, e non la conseguenza dell'averlo già fissato » (4).

---

(1) *Utilitarianism,* cap. I, pag. 2, testo inglese; pagg. 2-3, testo francese.

(2) *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. XII, pag. 539; pag. 549 della traduzione francese.

(3) *Utilitarianism,* cap. I, pagg. 2-3, testo inglese; pag. 3, testo francese.

(4) *Utilitarianism,* cap. I, pag. 3, testo inglese e testo francese.

Dunque la determinazione del bene e del male anzitutto, cioè del fine dell'operare, cioè dei fondamenti, dei primi principii della morale.

Ma la difficoltà è qui, nella determinazione di questo bene e di questo male, nella determinazione di questi primi principii.

Due teorie, due scuole si disputano il campo a questo proposito, secondo il Mill: la scuola *intuitiva* e la scuola *induttiva,* o, ciò che fa lo stesso, la scuola razionale e la scuola sperimentale.

La scuola intuitiva ammette che ci sia in noi una facoltà morale naturale, la quale non percepisca già, direttamente, il bene ed il male nei singoli casi e nei singoli fatti, come sostiene un' interpretazione troppo volgare, ma fornisca i principii generali dei nostri giudizi morali; ammette che la *ragione,* e non la *sensibilità,* costituisca tale facoltà morale, e che la ragione si deva consultare per avere i principii astratti della morale, da applicare poi ai casi concreti. Secondo questa scuola, i principii della morale sono evidenti *a priori;* e comandano di per sè soli l'assentimento, una volta che siano ben intesi i termini in cui si enunciano (1).

La scuola induttiva ammette, anch'essa, che non si tratti in morale di percepire, direttamente, il bene ed il male nei singoli casi, ma di applicare ai singoli casi un principio; insiste, anch'essa, sulla necessità dei principii; ma si distacca dalla scuola intuitiva là dove determina l'origine di questi principii. Per la scuola intuitiva, s'è detto, questi principii sono *a priori,* indipendenti affatto dall'esperienza, forniti dallo spirito stesso, cioè dalla ragione, che è l'attività più alta in cui lo spirito si espli-

---

(1) *Utilitarianism,* cap. I, pagg. 3-4, testo inglese; pagg. 3-5, testo francese.

chi; per la scuola induttiva, invece, sono il risultato dell'osservazione e dell'esperienza. « Il bene ed il male », scrive il Mill, « come il vero ed il falso, sono, per la scuola induttiva, affari d'osservazione e d'esperienza » (1). Esperienze accumulate e associate, ecco d'onde traggono origine, per la scuola induttiva, il bene ed il male e i principii morali, in genere; e, se questi appaiono come qualche cosa di primitivo e irriducibile, come qualche cosa di assolutamente semplice che sfugga all'analisi, ciò avviene perchè gli elementi, che li compongono, si sono come compenetrati e fusi in un tutto ben compatto ed organico, che ha natura sua propria, ben diversa dalla loro. Ma, come l'analisi chimica riesce a scomporre, negli elementi di cui risultano, le combinazioni chimiche, così l'analisi psicologica riesce a scomporre, nei loro elementi, le combinazioni psicologiche, mostrando, insieme, quanto meraviglioso sia il potere dell'associazione, che riesce, con materiale anche di poco valore, a formare prodotti nobilissimi; che riesce a formare ciò che v'ha di più alto nello spirito umano, con ciò che v'ha di più basso e di meno degno. L'associazione è la legge, a cui la scuola induttiva ricorre per spiegare i fatti dello spirito in genere, e, quindi, anche i fatti morali (2).

---

(1) *Utilitarianism*, cap. 1, pag. 4, testo inglese; pag. 5, testo francese.

(2) Cfr. una nota dello STUART MILL all'opera di suo padre: *James Mill's Analysis of the Human Mind*, 1869, vol. II, pagine 321-322. (Lo Stuart Mill, com'è noto, pubblicò, in una nuova edizione, nel 1869, in due volumi, l'*Analysis* del padre, con note sue, di A. Bain, di A. Findlater, di G. Grote). Cfr. anche, dello stesso STUART MILL, la *Preface* all'*Analysis*, e *Dissertations and Discussions* (in 4 volumi; il I e il II pubblicati nel 1859, il III nel 1867, il IV nel 1874), vol. III, pagg. 97-111, in cui si discorre

Alcuni, osserva il Mill, dal fatto che la psicologia dell'associazione « rappresenta più stati mentali superiori come lo svolgimento, in un certo senso, degli stati inferiori », hanno tratto occasione a biasimare questa psicologia dell'associazione. Ma in altri casi simili, osserva egli ancora, si è esaltata precisamente la saggezza e l'arte meravigliosa della natura, che trae il meglio dal peggio, il nobile dall' ignobile. « Sono spiriti volgari quelli pei quali un grande e bell'oggetto perde la sua attrattiva, svelando una parte del processo secreto pel quale la natura l' ha generato » (1).

È inutile dire a quale delle due scuole, intuitiva e induttiva, lo Stuart Mill dia la preferenza: è ben noto che la scuola induttiva ha in lui il suo principale campione, e la psicologia dell'associazione è giunta con lui al suo apogeo.

Non ostante ciò, egli non si perita di rilevare le mancanze anche della scuola induttiva, in ciò che riguarda i principii della morale.

Intanto tutt'e due le scuole, egli nota, ammettono dei principii da applicare ai casi singoli, riconoscendo, con ciò stesso, che v' ha una scienza della morale, e che questa scienza è deduttiva: ma nè l'una, nè l'altra scuola, egli aggiunge, si preoccupa di fissare il numero di tali principii, e, quello che più monta, di subordinarli a un primo principio, o motivo comune d'obbligazione. Eppure è ben necessario che vi sia questo primo principio, o motivo comune d'obbligazione. Senza di esso vi sarà

---

della psicologia *a priori* e della psicologia *a posteriori*, a proposito della Psicologia del Bain, *On Bain's Psychologie.* E finalmente vedi anche TH. RIBOT, *Psycologie anglaise contemporaine,* 3ª ediz., Parigi, 1881, pagg. 109-114.

(1) *Dissertations and Discussions,* vol. III, pag. 111.

confusione, discordia, incertezza nelle credenze morali dell'umanità e risulteranno da ciò danni gravi per tutti (1). Dati più principii, ed egualmente superiori di condotta, la medesima condotta potrebbe per un verso essere giustificata, condannata per un altro; s'impone, adunque, l'esistenza di un principio più generale, che possa servire come d'arbitro fra tutti (2).

Qual' è questo principio e si può stabilire?

Lo stuart Mill non ha esitazioni in proposito: è il principio d' utilità.

III. — « Il principio d'utilità », egli scrive, « o come lo chiamava il Bentham, il principio della più grande felicità, ha avuto una larga parte nella formazione delle dottrine morali, anche in quelle che rigettano con più disprezzo l'autorità di questo principio. Non v'ha scuola che rifiuti di ammettere l' influenza delle azioni sulla felicità, come una considerazione essenziale e predominante in molti particolari della morale; e, tuttavia, molti rifiutano di far di questa influenza il principio fondadamentale della morale e la sorgente dell' obbligazione ». In questo rifiuto del principio d'utilità viene prima la scuola intuitiva; e qui lo Stuart Mill si ferma alcun poco a criticare un illustre rappresentante di questa scuola, il Kant, nella sua formula morale: « Agisci im modo che la regola, secondo la quale tu agisci, sia ammessa e adottata come legge da tutti gli esseri ragionevoli ». Quando il Kant, egli dice, viene, a dedurre da questa formula i doveri morali effettivi,

---

(1) *Utilitarianism,* cap. I, pag. 4, testo inglese; pagg. 5-6, testo francese.

(2) *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. XII, pagg. 547-548; pag. 559 della trad. francese.

s'imbroglia in una maniera grottesca; tutto ciò che egli riesce a provare, è che l'adozione universale di questa formula arrecherebbe conseguenze che nessuno vorrebbe provare (1).

Solo il principio d'utilità, adunque, soddisfa, secondo il Mill, alle esigenze morali; sola la teoria utilitaria è una teoria salda e resistente.

Quali sono le prove di questa teoria?

Prove vere e proprie non si possono dare. « Le questioni dei fini supremi non sono suscettibili di prove dirette ». Si può provare che la sanità è un bene? Si può provare che è un bene il piacere? Sanità e piacere sono dei fini ultimi; e come tali non suscettibili di prova (2). Lo stesso dicasi della felicità. Essa è una buona cosa, senza prova: è un fatto che tutti quanti la desiderano; dunque è desiderabile; dunque è buona. «Un oggetto è visibile; la sola prova che se ne possa dare, è che tutti lo vedono realmente. La sola prova che un suono è udibile, è che tutti lo odono; ed è così di tutte le altre sorgenti d'esperienza. Nella stessa maniera la sola prova che si possa dare che una cosa è desiderabile, è che gli uomini la desiderano realmente. Non si può dare la ragione per cui la felicità è desiderabile; si dice solamente che ogni persona desidera la sua propria felicità, *his own happines*. È un fatto; e noi abbiamo così la sola prova possibile che la felicità è un bene, *happiness is a good;* che la felicità di ciascuno è un bene per ciascuno, e che la felicità generale è un bene per tutti, *each person's happines is a good to that*

(1) *Utilitarianism*, cap. I, pagg. 5-6, testo inglese; pagg. 6-8, testo francese.

(2) *Utilitarianism*, cap. I, pag. 6, testo inglese; pagg. 8-9, testo francese.

person, and the general happiness, therefore, a good tho the aggregate of all persons » (1).

La teoria utilitaria non si dimostra adunque, si mostra, è evidente di per sè. E tuttavia di quanti erronei apprezzamenti è l'oggetto, nota il Mill, e sovra tutto di quante accuse! L'accusa più persistente è ch'essa contraddica uno dei sentimenti più rispettabili dell'umanità. Cercare la felicità, si dice, vale quanto cercare il piacere; e supporre che la vita non abbia fine più alto, oggetto migliore e più nobile a cui tendere, è dottrina buona per i porci. Così, dice il Mill, si trattavano nell'antichità i discepoli di Epicuro; ed oggi i loro continuatori non sono fatti oggetto di comparazioni più pulite, da parte dei loro avversari tedeschi, francesi, inglesi (2). Quest'accusa però, soggiunge il Mill, tocca

---

(1) *Utilitarianism*, cap. IV, pagg. 52-53, testo inglese; pag. 70, testo francese. Cfr. anche *Utilitarianism*, cap. IV, pag. 58, testo inglese; pag. 77, testo francese. Ci sono in questo luogo due cose su cui torneremo in seguito, ma che notiamo anche ora: 1° dal fatto che la felicità si desidera da ognuno, si conclude che la felicità è *desiderabile*, cioè *si deve desiderare:* ma dal fatto si conclude alla *possibilità* di esso, come è noto, non alla *necessità:* 2° dal fatto che ognuno desidera la *propria felicità,* si conclude che ognuno desidera la felicità *generale:* ma il salto è enorme, lo vedono tutti.

(2) *Utilitarianism*, cap. II, pag. 10, testo inglese; pag. 14, testo francese.

Non c'è dubbio che qui il Mill si riferisce, in particolare, all'atroce satira contro gli utilitari « *La filosofia dei porci* », che è in uno dei « *Latter-Dai Pamphlets* » del CARLYLE, dal titolo: *Jesuitism.* In questo scritto il Carlyle non ha in vista il Gesuitismo propriamente detto, ma un'altra specie di gesuitismo, particolarmente inglese, secondo lui, e consistente nel conciliare la fede religiosa e la dottrina dell'utilità, la credenza e il guadagno,

piuttosto l'umanità che i discepoli di Epicuro: si fonda, infatti, sulla supposizione che gli uomini non siano capaci d'altri piaceri che dei piaceri dei porci! Il vero è, invece, che la felicità che l'uomo vagheggia, è ben superiore al piacere di cui è soddisfatto l'animale; l'uomo ha facoltà più elevate degli appetiti animali e ne ha coscienza, « e non v'ha teoria epicurea della vita, che non abbia assegnato ai piaceri dell' intelligenza, dell'immaginazione e dei sentimenti morali, un valore molto più alto, come piaceri, che a quelli della pura sensazione » (1). Il vero è anche, tuttavia, continua il Mill,

---

la Bibbia e la balla di cotone. Certo ricchissimo mercante della città, utilitarista indurito, poteva bene, la domenica, chiudere puntualmente la sua bottegá e i suoi uffici e, ritirato in casa, leggere la Bibbia e bevere il tè; ciò non gli impediva di esser vissuto, durante la settimana, come un bestione e come un negriero, sfruttando e strapazzando il suo mondo, rovinando i suoi concorrenti, non arrestandosi dinanzi ad alcuna disonestà legale per ammucchiare un po' più di danaro. Tutti i suoi biascicamenti domenicali biblici non trasformerebbero mai in un uomo sincero e giusto questo irrimediabile « porco », ancora tutto fetido del suo abbondante imbrattarsi d'una settimana nelle sucide « rilavature » di cui si compiace. La « filosofia dei porci » abbraccia parecchi punti, quasi altrettanti articoli. Il primo di questi è il seguente: « L'Universo, per quanto una sana congettura può supporlo, è un immenso truogolo da porci, consistente in solidi e in liquidi e altri contrasti e varietà; specialmente in rilavature che si possono raggiungere e in rilavature che non si possono raggiungere, queste ultime in una infinitamente più grande quantità per la più parte dei porci ».

I « *Latter-Day Pamphlets* » furono pubblicati l'uno dietro l'altro in piccoli volumi *brochure* dal febbraio all'agosto del 1850.

(1) *Utilitarianism*, pag. 11, testo inglese; pag. 15, testo francese. Osservo che a questo punto il testo francese non rende con verità il testo inglese. Il testo inglese, infatti, dice così: « is no

che gli scrittori utilitari, pur riconoscendo la superiorità dei piaceri dello spirito su quelli del corpo, non hanno fondata tale superiorità che su considerazioni esteriori di quantità, mentre sarebbe stato necessario aggiungervi considerazioni di qualità (1).

La qualità dei piaceri, ecco, secondo il Mill, ciò che all'epicureismo e all'utilitarismo, in genere, avrebbe risparmiato l'accusa di degradare l'uomo alla condizione del bruto!

Ma come conoscere il valore d'un piacere altrimenti che per un rapporto di quantità? Come parlare di qualità nell'apprezzamento dei piaceri? Che cosa s'intende per qualità?

Il Mill si trova qui alquanto imbarazzato, pare a a noi, e risponde alla questione in una maniera un po' strana. « Se mi si domanda », egli scrive, « ciò che io intendo per differenza di qualità nei piaceri, o ciò che dà a un piacere maggior valore d'un altro, semplicemente come piacere...., non vedo che una sola risposta possibile. Se di due piaceri ve n'ha uno, a cui tutti o quasi tutti quelli che li hanno sperimentati, dànno una preferenza decisa, senz'esservi spinti da alcun sentimento d'obbligazione morale, ***irrespective of any feeling of moral obbligation to prefer it,*** questo è il piacere più

---

known Epicurean theory of life which does not assign to the pleasures of the intellect, of the feelings and imagination, and of the moral sentiments, *a much higher value as pleasures* than to those of mere sensation ». Il traduttore francese traduce: « Il n'y a pas de théorie épicurienne de la vie qui n'ait assigné aux plaisirs de l'intelligence, de l'imagination, et du sens moral *une valeur aussi grande* qu'aux plaisirs des sens ».

(1) *Utilitarianism,* cap. II, pag. 11, testo inglese; pagg. 15-16, testo francese.

desiderabile, ***more desiderable***. Se uno di questi due piaceri è posto dalle persone che ne sono competentemente informate, *competently acquainted with both*, tanto al disopra dell'altro, ch'esse lo preferiscono, pur sapendolo accompagnato da una maggior somma di malcontento, e non vorrebbero rinunciarvi per qualsivoglia quantità dell'altro, noi siamo in diritto di attribuire al piacere preferito una superiorità in qualità, di tanto oltrepassante la quantità da render questa, in paragone, di poco conto » (1).

Come vedesi, è una specie di tribunale utilitario quello che propone il Mill; ma su che cosa si fonda questo tribunale, per giudicare che un piacere è, in riguardo alla qualitá, da preferire ad un altro? Il Mill aggiunge: « È un fatto indiscutibile: quelli che hanno sperimentato egualmente e sono egualmente in grado di apprezzare e godere due specie differenti di vita, daranno una preferenza di gran lunga più decisa, ***most marked***, a quella in cui saranno adoperate le loro facoltà più elevate, *their higher faculties* ». C'è una vita animalesca e c'è una vita umana; c'è una vita bassa, inferiore, e c'è una vita elevata, superiore. Alcune poche creature umane accetterebbero, forse, di scambiare la vita loro colla vita degli animali, se loro si promettesse il pieno godimento dei piaceri di questi; « ma nessun uomo intelligente consentirebbe a divenir pazzo, nessun uomo istruito a divenire ignorante, nessun uomo di cuore e di coscienza a divenire egoista e vile, quand'anche ciascuno di questi si persuadesse che il pazzo, l'ignorante, l'egoista sono più soddisfatti della propria sorte che

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pag. 12, testo inglese, pagg. 16-17, testo francese. Anche qui la traduzione francese non rende che imperfettamente il testo inglese.

essi della loro ». È vero, un essere dotato di facoltà elevate richiede, per essere felice, ben più che un essere di tipo inferiore, e soffre anche più, e più profondamente di questo. Ma, non ostante ciò, un essere superiore non potrà mai desiderare di diventare un essere inferiore; sia l'orgoglio che si apponga a ciò, sia l'amore della libertà e dell' indipendenza, « sia un sentimento di dignità personale, che possiede ogni creatura umana sotto una forma o sotto un'altra, e spesso in proporzione colle sue facoltà elevate, *in some proportion to their higher faculties;* sentimento che è, esso stesso, una parte essenziale della felicità, *essential a part of the happiness* ». Chi suppone che questa ripugnanza, per una condizione bassa inferiore, sia un sacrificio della felicità e che, ad eguali circostanze, l'essere superiore non sia più felice dell'essere inferiore, confonde due cose differentissime: la *soddisfazione*, *the content*, e la *felicità, the happines.* La soddisfazione di un essere inferiore, per quanto piena, completa, non regge al confronto anche d'una mezza felicità d'un essere superiore; anzi, resta al di sotto della stessa infelicità dell'essere superiore. « Meglio vale essere un uomo infelice che un porco soddisfatto; meglio vale essere un Socrate malcontento che un imbecille contento » (1).

In conclusione, adunque, c'è come una scala di facoltà disposte in ordine di nobiltà; a queste facoltà ine-

---

(1) *Utilitarianism,* cap. II, pagg. 12-14, testo inglese; pagg. 17 e 19, testo francese. Riporto le ultime parole nella semplice energia del testo inglese: « It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied ». Ancora evidente accenno all'atroce satira del Carlyle, di cui s'è detto alla nota 2, pagg. 184-185.

guali corrispondono piaceri ineguali; l'esperienza, nostra guida, ce lo insegna, e, ammaestrati alla sua scuola, gli uomini che hanno provato queste diverse specie di piaceri, desiderano gli uni piuttosto che gli altri; trovano gli uni più puri, più elevati degli altri; ritengono gli uni migliori degli altri e più degni dell'uomo. Se qualche uomo desiderasse di cambiare la sua condizione con quella d'un animale inferiore, per avere il pieno godimento dei piaceri di questo, vuol dire che non avrebbe esperienza sufficiente, che sarebbe incompetente, incapace di comparare i piaceri e di recarne giudizio. È ben vero che anche chi è capace di piaceri elevati, li abbandona qualche volta, sotto l'impulso della tentazione, per piaceri inferiori; ma ciò non vuol dire ch'esso non giudichi intrinsecamente superiori i piaceri elevati; vuol dire piuttosto che la tentazione ha fatto tacere il giudizio; è il solito fatto del vedere il meglio e attenersi al peggio. È vero anche che chi ha, in gioventù, l'entusiasmo per le nobili cose, può diventare, nell'età matura, freddo, indolente, egoista, e abbandonarsi a piaceri ignobili d'ogni maniera; ma ciò vuol dire, non già ch'egli prescelga volontariamente i piaceri ignobili e inferiori, preferendoli ai nobili e superiori, bensì ch'è diventato incapace di questi. La disposizione ai nobili sentimenti è una pianta delicata, che si dissecca e muore facilmente, se non si fa oggetto di cure amorose; e, nei giovani, tale pianta muore davvero, « se le loro occupazioni, se la società, nella quale sono gettati, non sono favorevoli all'esercizio delle loro facoltà elevate ». Invece, non s'è dato mai che una persona capace di due specie di piaceri abbia, freddamente e in conoscenza di causa, *knowingly and calmly*, preferito i meno nobili; e se ci fu chi ha tentato di conciliare i meno nobili e i più no-

bili, fu spezzato, abbattuto in un tentativo ineffettuabile (1).

Dunque, non ci può esser dubbio, (il Mill ritorna al punto d'onde è partito), i giudici, che devono giudicare della qualità dei piaceri, ci sono, e sono giudici competenti, *competent judges;* l'esperienza li ha fatti tali. « Se si vuole sapere quale di due piaceri è quello che ha miglior valore, *the best worth,* o quale di due modi d'esistenza è il più gradevole, *the most grateful*, indipendentemente da' suoi attributi morali e dalle sue conseguenze, *apart from its moral attributes and from its consequences,* si deve accettare come definitivo il giudizio di quelli che, per recarne giudizio, hanno la qualità richiesta, la conoscenza dei due, *knowledge of both;* o, se vi sia dissenso fra loro, il giudizio della maggioranza, *the mayority.* E non vi deve essere la minima esitazione ad accettare questo giudizio sulla qualità dei piaceri, poichè non v'ha altro tribunale a cui riferirsi, al pari che sulla questione della quantità. Qual mezzo si ha a determinare qual'è il più acuto di due dolori o il più intenso di due piaceri, se non il suffragio di quelli che sono famigliari con ambedue? Nè dolori, nè piaceri sono omogenei, e il dolore è sempre eterogeneo col piacere. Che cosa deciderà se un piacere particolare vale la pena d'essere acquistato al prezzo d'un dolore particolare, se non i sentimenti ed il giudizio di chi ne ha fatto l'esperienza? Se, quindi, questi sentimenti e questo giudizio dichiarano i piaceri derivati dalle facoltà più elevate essere preferibili nella specie, *in kind,* indipendentemente dalla questione d'intensità, a quelli di cui è suscettibile la natura animale, separata dalle facoltà

---

(1) *Utilitarianism,* cap. II, pagg. 14-15, testo inglese; pagg. 19 e 21, testo francese.

più elevate, essi hanno diritto su questo punto alla medesima fiducia che sugli altri » (1).

IV. — In questa lunga discussione, che riguarda la qualità dei piaceri e che noi abbiamo seguita, possiamo dirlo, in tutti i giri e le sinuosità in cui s'avvolge, il Mill, lo abbiamo notato anche sopra, si trova singolarmente imbarazzato. Per una parte, egli non vuole uscire dall'utilitarismo, e si capisce, poichè utilitarista egli è, e non parla che di piaceri e di felicità, di piaceri inferiori e di piaceri superiori, bensì, di piaceri meno nobili e di piaceri più nobili, ma pur sempre di piaceri; per l'altra, dimentica quasi il piacere e la felicità, per ricordarsi che c' è nell'uomo come un orgoglio, un amore di libertà e d' indipendenza personale, un sentimento di dignità, per cui egli, l'uomo, sarebbe disposto a rinunciare ad ogni godimento, ad essere anche infelice, piuttosto che scendere in una condizione inferiore, piuttosto che macchiare comecchessia l' eccellenza della sua natura. Che giova la contentezza, che possa essere l'effetto d'una degradazione? Meglio un uomo infelice che un porco soddisfatto! Nello svolgimento pieno, completo, delle facoltà più elevate dello spirito, anche se accompagnato da dolore, è il vero fine dell'uomo! Per verità, che questo sia il fine dell'uomo il Mill non dice esplicitamente mai, e si sarebbe guardato dal dirlo, chè il suo utilitarismo sarebbe sfumato, in tal caso; ma, se non c'è la parola, c'è lo spirito; e chiunque abbia letto con attenzione l'*Utilitarismo*, non può non aver sentito aleggiarvi tale spirito. In un

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pagg. 15-16, testo inglese; pagg. 21 e 22, testo francese. Anche qui la traduzione francese non rende con esattezza il pensiero dell'autore.

luogo della *Logica*, poi, c'è anche la parola, e non lo spirito solo; sebbene, come succede sempre nello Stuart Mill, si cerchi di attenuarla con successive espressioni, e di volgerla ancora a un significato utilitario. Ecco il luogo della *Logica* veramente notevole: « Io ammetto pienamente questa verità, che la cultura d'una nobiltà ideale di volontà e di condotta, *the coltivation of an ideal nobleness of will and conduct*, sia, per gli esseri umani individuali, un fine al quale deve cedere, in caso di conflitto, la ricerca della propria felicità, o di quella degli altri (in quanto è compresa nella loro). Ma sostengo che la questione stessa di sapere ciò che costituisce questa elevazione di carattere, deve esser decisa riferendosi alla felicità come a principio regolatore. Il carattere stesso, *the character itself*, dovrebbe essere, per l'individuo, un fine supremo, semplicemente perchè questa nobiltà di carattere perfetta, o avvicinantesi alla perfezione, in un numero abbastanza grande di persone, contribuirebbe, più d'ogni altra cosa a render la vita umana felice; felice, ad un tempo, nel senso relativamente umile di questa parola, per il piacere e l'assenza di dolore, e, nel senso più elevato, per una vita che non sarebbe più, ciò che è ora, quasi universalmente, puerile e insignificante, ma quale possono desiderarla e volerla esseri umani le cui facoltà sono sviluppate a un grado superiore » (1).

Questa pagina nobilissima, ispirata essa stessa da una grande nobiltà di carattere, mostra tutto il cammino compiuto dalla dottrina utilitaria nel più illustre dei suoi rappresentanti. Io credo che più in là non potrebbe andare tale dottrina, senza confondersi colla dottrina av-

---

(1) *System of Logic*, vol. II, lib. VI, cap. XII, pag. 549; pag. 560 della trad. francese.

versaria. Certo, si discorre anche qui di vita umana felice, e si subordina a questa la nobiltà ideale di volontà e di condotta; certo, si considera come fine supremo la vita umana felice, e mezzo a questa la nobiltà ideale di volontà e di condotta; ma per vita umana felice, si aggiunge poi tosto, non si deve intendere soltanto quello che si intende comunemente, una vita ricca di piaceri e priva di dolori; è questo il senso umile, volgare di tale parola; e una vita intesa così è una vita puerile e insignificante; si deve intendere anche e soprattutto una vita elevata, superiore, quale possono desiderarla e volerla esseri umani le cui facoltà sono sviluppate al limite massimo; una vita, perciò, che consista nel pieno, nel perfetto svolgimento dell'umana natura.

Poteva il Mill, date le sue premesse, arrivare ad una tale conclusione? Poteva il Mill, ammesso come fine della vita il piacere e la felicità, e nient'altro che il piacere e la felicità, mettere così in alto la mira a cui devono essere rivolte le umane aspirazioni? Ammesso come fine della vita il piacere e la felicità, e niente altro che il piacere e la felicità, tutto deve essere riguardato come mezzo a tal fine; anche il sentimento di dignità personale, anche la cultura d'una nobiltà ideale di volontà di condotta, anche lo svolgimento pieno, perfetto della natura umana. E, in tal caso, queste cose perdono il loro proprio valore, non hanno in sè ragione alcuna per cui devano preferirsi ad altro; se non servissero al fine, andrebbero rigettate. Come dire, pertanto, che « meglio vale essere un Socrate malcontento che un imbecille contento »? Alla stregua del principio utilitario, è questa un'eresia. Mettere innanzi l'infelicità, in nome della felicità, è tal cosa che stona non solo logicamente! Certo, è meglio essere un Socrate malcon-

tento che un imbecille contento: Socrate fu natura così ricca e geniale, l'umanità si attuò in lui così pienamente e largamente, che l'infelicità, se fosse stata in tal uomo, poteva considerarsi come un accidente trascurabile. Ma ciò in nome di che? In nome della felicità forse? O, non piuttosto, in nome d'un principio superiore, per cui la felicità perde ogni valore e si trascura? Una vita che consista nel pieno, nel perfetto svolgimento dell'umana natura, porta con sè la felicità, siamo d'accordo, la vera, la alta, la degna felicità; ma tale vita è superiore alla felicità, non può subordinarsi ad essa; tal vita ha un pregio suo proprio, un pregio, che non le deriva e non può derivarle dalla felicità che le tien dietro; e chi parla in nome della felicità soltanto, non ha alcun diritto di proporre una tal vita come mezzo alla felicità. D'altra parte, non ha neanche il diritto, chi parla in nome della felicita e del piacere, di parlare d'una felicità più alta e meno alta, di piaceri inferiori e superiori, meno nobili e più nobili. Chi si esprime così, è già uscito dalla cerchia dell'utilitarismo; col principio d'utilità non ci sono che piaceri maggiori e piaceri minori, piaceri più intensi e piaceri meno intensi; i piaceri, insomma, non differiscono che in quantità, non in qualità. Chi parla di qualità nei piaceri, introduce un concetto nuovo, che l'utilitarismo non fornisce e non può fornire; chi parla di qualità nei piaceri e a questa qualità vuole che soprattutto si badi, ha cessato di porre a fine della vita il piacere, ha posto a fine della vita, appunto, quella dignità dell'umana persona, che il Mill introduce quasi di sbieco e come di sorpresa; ma che, in realtà, è anche per lui il solo, il legittimo motivo per cui si può e si deve aspirare nella vita ai piaceri nobili, elevati; si può e si deve, fin anco, preferire di non avere alcun godimento, di essere infe-

lici, pur di conservare la pienezza dell'umana natura, di non degradarsi alla condizione del bruto.

La dottrina dello Stuart Mill mi fa venire in mente quella d'Aristotele. Anche Aristotele mira, in ultimo, allo svolgimento pieno, perfetto dell'umana natura, come lo Stuart Mill; anche per Aristotele il bene dell'uomo sta nell'attuazione delle sue facoltà più nobili ed elevate! Ma con quali mezzi semplici il pensatore greco giunge a tale dottrina! E come il piacere non ingombra, ma spiana la via a lui! Il bene di un essere è riposto non in ciò che questo essere ha comune con altri; ma in ciò che ha di proprio e caratteristico; il bene dell'uomo non è, adunque, riposto nel principio della nutrizione e dell'accrescimento (ἡ θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ ζωή), che l'uomo ha comune colle piante; neppure nel principio della sensazione (ἡ αἰσθητικὴ ζωή) che ha comune coi bruti; bensì nell'adempimento dell'attività sua peculiare, *l'attività razionale* (ἐνέργεια κατὰ λόγον) (1). Ogni attività ha un suo proprio piacere, tanto più nobile ed elevato, τελειοτάτη, quanto più nobile ed elevata è l'attività medesima; il piacere non è qualche cosa di estrinseco all'atto; il piacere perfeziona l'atto, τελειοῖ δὲ τὴ ἐνέργειαν ἡ ἡδονή, e ad esso si aggiunge quale compimento, a qual modo che la bellezza s'aggiunge alla gioventù e ne forma l'ornamento (ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος οἷον τοῖς ἀκμάιοις ἡ ὥρα) (2). L'atto e il piacere sono così strettamente uniti che quasi formano la stessa cosa. Come ogni specie vivente ha

---

(1) *Eth. Nic.*, I, 7, 1097 b 23-1098 a 18. Cfr. G. Zuccante, *Saggi filosofici*, Torino, Loescher, 1892; *La dottrina della felicità nell'Etica d'Aristotele*, pagg. 194-195.

(2) *Eth. Nic.*, X, 4, 1174 b. 14-1175 a 3 e X, 5, 1175 a 29-36; 1175 b 13-23. Cfr. G. Zuccante, Op. cit., Saggio cit., pagine 199-200.

un'attività sua caratteristica, così ha anche un proprio piacere; e, nella specie umana, il piacere caratteristico e più eccellente è quello che s'accompagna all'attività razionale perfetta (1).

Ecco qui come si può parlare, a buon diritto, di piaceri superiori e di piaceri inferiori, di felicità più alta e di felicità meno alta. Il piacere essendo la perfezione e il compimento dell'atto, è perciò suscettibile non solo d'una distinzione quantitativa, ma anche qualitativa, corrispondente alla qualità degli atti, sicchè è l'atto la misura del piacere, e non il piacere la misura dell'atto; il piacere è inseparabile dall'attività, e, poichè il bene dell'uomo sta nello svolgimento dell'attività più alta, che è l'attività sua peculiare, con questo bene s'immedesima anche il piacere più alto. Se l'uomo, al contrario, cercasse un bene, che non consistesse nell'adempimento dell'attività sua peculiare, e un piacere che non s'immedesimasse con questa, si metterebbe al di sotto della sua natura, diventerebbe un essere diverso da quello che è. La dottrina è conseguente e tutta d'un pezzo. Si può dire altrettanto della dottrina dello Stuart Mill? Lo Stuart Mill ammette come fine e bene dell'uomo il piacere e la felicità, e giunge, ciò non ostante, a distinguere i piaceri nobili e i piaceri ignobili, la felicità degna dell'uomo e la felicità non degna dell'uomo, quella che deriva dallo svolgimento delle facoltà veramente umane e quella che deriva delle facoltà puramente animali. La distinzione è un fatto e si potrà mettere innanzi come tale: ma non avete il diritto, ammesso come fine il piacere e solo il piacere, di cavarne una regola in favore dei piaceri più nobili, non avete il diritto di ripetere il solenne precetto di Aristotele; « Nella

(1) *Eth. Nic.*, X, 5, 1175 b 24-1176 a 15.

diversità dei criteri con cui si giudica dei piaceri, è da seguire il criterio che è seguito dall'uomo perfetto; i piaceri, che allettino lui, saranno i soli veri; quelli che egli biasima come turpi, non potranno soddisfare che gli uomini corrotti. L'uomo buono e perfetto sarà la misura dell'operare » (1).

L'utilitarismo nel Mill oltrepassa in qualche modo se stesso; gli umili principii da cui muove non gli permettono di giungere alle altezze a cui giunge; nel suo innalzamento non è una progressione naturale, ma un salto: l'empirismo su cui si fonda è oltrepassato per una specie di contraddizione all'empirismo stesso, per una specie di inspirazione individuale assai al di sopra dell'empirismo (2).

---

(1) *Eth. Nic.*, X, 5, 1176 a 16-29. Considera specialmente queste parole....: *ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινομέναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει. τὰ δὲ τούτῳ δυσχερῆ εἴ τῳ φαίνεται ἡδέα, οὐδὲν θαυμαστόν. πολλαὶ γὰρ φθοραὶ καὶ λῦμαι ἀνθρώπων γίνονται.... τὰς μὲν οὖν ὁμολογουμὲνως αἰσχρὰς δῆλον ὡς οὐ φατὲον ἡδονὰς εἶναι πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις.*

(2) Di questa contraddizione, di questa specie d'inspirazione individuale, per cui lo Stuart Mill si mette assai al disopra dell'utilitarismo, abbiamo altre e altre prove. In una lettera a Gustavo D'Eichthal, del 15 maggio 1829, per esempio, egli deplora, egli utilitarista, proprio quel carattere nazionale degli Inglesi, che consiste nella tendenza a sacrificare tutto all'accumulazione delle ricchezze e a quell'egoismo esclusivo ed aspro che l'accompagna: là dove, egli dice, la cura de' suoi interessi e degl'interessi della sua famiglia, diviene, per un individuo, lo scopo essenziale della sua vita, quasi sempre tale individuo diviene incapace d'estendere le sue simpatie e la cerchia degli oggetti ai quali s'attacca, al di là della sua famiglia e di se stesso. Non è il bigottismo, aggiunge, il peggiore dei nostri difetti; è, invece, l'indif-

Eppure l'empirismo, strana cosa davvero! torna a far la sua comparsa anche quando e anche dove parrebbe, ed è effettivamente, oltrepassato. Infatti, quando proprio si tratta di stabilire in che cosa stia la qualità dei piaceri, e ci aspetteremmo che si parlasse di *attributi morali* del piacere, della *qualità* degli atti da cui questo deriva; quando ci aspetteremmo che si penetrasse nell' intimo fondo dell' individuo e si mettesse a nudo, per così dire, quella dignità della persona, quella nobiltà ideale di volontà e di condotta, che il Mill consiglia di sviluppare in noi e in cui sta la migliore felicità; ecco, invece, il criterio più estrinseco e più empirico che si potesse dare mai: una specie di tribunale utilitario, composto di persone competenti, cioè di persone che hanno sperimentate le varie maniere di vita e le varie maniere di piacere, che, perciò appunto, sanno quali sono i piaceri qualitativamente migliori; al giudizio di questo tribunale infallibile è da ricorrere in ogni caso e senza esitazione, per averne lume sui piaceri che, per qualità,

---

ferenza, l'insensibilità morale, e di queste abbiamo bisogno di esser liberati. E in un'altra lettera allo stesso D'Eichthal, del 7 novembre 1829, lo Stuart Mill afferma risolutamente che non v'ha incompatibilità fra la morale dell' interesse illuminato e quella della devozione: « nessuna di queste espressioni rinchiude i principii della morale, ma esse rappresentano due categorie d'impulsi, di cui ciascuna deve e può, fino a un certo punto, condurre gli uomini, e li conduce in fatto, alla virtù ». Ed anima profondamente devota, fedele, affezionata, spirito retto, equanime, leale, una natura profondamente superiore, si rivela egli stesso in un'altra lettera, la più importante dell'epistolario, così interessante, col D'Eichthal, ch'egli scriveva all'amico il 9 febbraio 1830, dopo la morte di Eyton Tooke. Cfr. JOHN STUART MILL, *Correspondance inédite avec Gustave D'Eichthal*, Avant-propos et traduction par Eugène D'Eichthal, Paris, Alcan, 1898.

dobbiamo scegliere, e che più si conformano alla dignità della persona. Se non fosse vero, si crederebbe uno scherzo! Come! Esige la dignità della persona che i piaceri migliori e più nobili siano anteposti ai piaceri più bassi; e la dignità della persona non trova tanto in se stessa da fare la cernita che si conviene; ha bisogno di uscire da sè, ha bisogno di consultare le persone competenti, le persone che hanno fatto esperienza! Ma se nei nostri affari interni dobbiamo rinunciare all'autonomia, al *self-government*; se, in una faccenda di dignità, ne abbiamo così poca da dover ricorrere ad altri perchè ci servano di guida, a che parlare ancora di dignità? In che si esplicherebbe questa dignità, se non si esplica in un giudizio che riguarda, in qualche modo, essa stessa? D'altra parte, le persone competenti, le persone, che hanno fatto esperienza delle varie specie di piaceri e che costituiscono il tribunale utilitario, su che cosa fondano la loro competenza; da che cosa sono tratte, nella loro esperienza dei piaceri, a considerare gli uni come inferiori, gli altri come superiori, a distinguerli anche nella qualità, oltrechè nella quantità? Se è la dignità della loro persona che li induce a fare questa distinzione, se è una specie di inspirazione interna, non si capisce perchè tale dignità e tale inspirazione non potrebbe avere anche qualunque altro uomo; e perchè, su questo fondamento, non potrebbe, qualunque altro uomo, giudicare dei propri piaceri, senza bisogno di ricorrere a tribunali esteriori di nessuna specie. Se è un capriccio, un arbitrio, non si capisce perchè il tribunale utilitario non sarebbe inutile sempre, e dannoso bene spesso.

Il Mill ha introdotto un elemento nuovo nell'utilitarismo, si diceva più sopra, l'interiorità; ed anche in questa parte, che riguarda la qualità del piacere e il

tribunale utilitario, c' è l'elemento interno, la qualità, che si connette colla dignità della persona, colla nobiltà ideale di volontà e di condotta, anche elementi interni, se altri mai. Ma l'elemento interno sfuma, o quasi, questa volta, e, in ogni modo, va perdendo del suo valore, quando, per determinarlo, non si trova altra via che l'arbitrato di persone estranee, non il giudizio illuminato e cosciente della persona interessata.

E a conclusioni non differenti, sostanzialmente, da queste nostre, nell' apprezzamento della dottrina milliana, giungono, per vie diverse, anche altri.

Il Guyau considera il tribunale utilitario « come una specie di sotterfugio filosofico, a cui il Mill si trova ridotto per aver messo da parte gli attributi morali del piacere » (1); il Lauret lo chiama « un espediente singolare destinato a mettere a nudo l' impotenza dell'empirismo nella questione del fine morale e del criterio morale (2); il Sidgwich osserva che, dal punto di vista dell'edonismo, ogni considerazione di qualità si risolve, di necessità, in considerazione di quantità, *all qualitative comparison of pleasures must realy resolve itself into quantitative*, e che, se davvero si vuol dare alla considerazione di qualità il suo proprio valore, in un sistema edonistico, s' introduce un fondamento di preferenza non edonistico, a *non-hedonistic ground of preference*, e si finisce in una mistura imbarazzante d' intuizionismo e d'edonismo, *a perplexing mixture of Intuitionism and Hedonism* (3);

---

(1) M. GUYAU, *Morale anglaise contemporaine*, Paris, Germer Baillière, 1879, pag. 99.

(2) HENRY LAURET, *Philosophie de Stuart Mill*, Paris, Alcan, 1886, pag. 353.

(3) HENRY SIDGWICH, *The Methods of Ethics*, fifth edition, London, 1893, pagg. 94-95. Cfr. anche pagg. 121.

il Seth, anche più esplicitamente, nota che la qualità, come tale, è un criterio extra-edonistico, *extra-hedonistic criterion;* che solo criterio edonistico è la quantità; che la così detta differenza di qualità, in quanto concerna il piacere, *so far as pleasuve is concerned,* si risolve in una differenza di quantità per una più alta natura, *for the higer nature;* e aggiunge, poi, che il sentimento di dignità, di cui parla il Mill, non può risolversi in un desiderio di piacere; che questo sentimento regola, bensì, i piaceri dell'uomo e diviene un reale elemento della sua felicità, ma è, insieme, il testimonio costante della possibilità e, a dir così, della imperatività per l'uomo, *imperativeness for man,* di una vita più alta che non sia quella del puro piacere, *of a higer life than that of mere pleasure* ». « Non il conseguimento del piacere, come tale », conclude il Seth, « ma il trovare il nostro piacere in attività che sono degne d'una più alta e razionale natura, tale è il fine posto innanzi a noi dal nostro peculiare umano sentimento di dignità » (1).

V. — Ma continuiamo l'esposizione della dottrina del Mill, che abbiamo interrotto con osservazioni, miranti, del resto, a farla anche più chiara e precisa.

Resta fisso che la qualità del piacere, la qualità

---

(1) JAMES SETH, *A Study of Ethical Principles,* fourth edition, Edinburgh and London, 1898, pagg. 125-126. Alle parole, riferite nel testo, il Seth aggiunge queste altre, pure assai significative: « This interpretation of the end does enable us to understand the intrinsic difference of pleasures, but only at the expense of surrendering Hedonism as a sufficient ethical theory ». Cfr. G. ZUCCANTE, *Sul valore di alcune obbiezioni all'Utilitarismo dello Stuart Mill,* in *Rivista di filosofia, pedagogia e scienze affini,* Bologna, anno I (1900), vol. II, n. 4; e GIOVANNI MARCHESINI, *La teoria dell'utile,* Sandron, Milano, Palermo, 1900, cap. III.

della felicità, comunque stabilita, è elemento da cui l'utilitarismo non può prescindere. Solo a questo patto, osserva il Mill, « la concezione dell'utilità o della felicità come regola direttiva della condotta umana è perfettamente giusta » (1), Però l'utilitarismo ben inteso comprende qualche altra cosa ancora. Non basta la migliore felicità, se questa è ristretta al solo individuo; bisogna che questa felicità s'allarghi; s'allarghi ai nostri simili, a tutti gli uomini. Appunto, si raccomandava più sopra la nobiltà ideale di volontà e di condotta, la nobiltà del carattere, perchè, « se si può dubitare che un nobile carattere sia sempre felice, non si può dubitare che renda più felici gli altri uomini e il mondo guadagni con esso ». « Il principio utilitario non è solamente il principio della più grande felicità dell'agente, *the agent's own greatest happiness*, ma ancora quello della più grande felicità totale e generale, *the greatest amount of happiness altogether* » (2).

Questa generalità della felicità, osserva il Mill, gli avversari dell' utilitarismo non vogliono riconoscere come propria dell'utilitarismo; ma è una solenne ingiustizia. « Fra la sua propria felicità e quella degli altri, l'utilitarismo consiglia all' individuo d'essere tanto strettamente imparziale, quanto uno spettatore benevolo e disinteressato, *as a disinterested and benevolent spectator*. Nella regola d'oro di Gesù Nazareth noi leggiamo lo spirito completo della morale utilitaria. Fare agli altri ciò che si vorrebbe che gli altri facessero per voi,

---

(1) *Utilitarianism,* cap. II, pag. 16 testo inglese; pag. 22 testo francese.

(2) *Utilitarianism,* cap. II, pag. 16, testo inglese; pag. 22, testo francese.

amare il prossimo suo come se stesso, ecco le due regole di perfezione ideale della morale utilitaria » (1).

Ma come dal piacer proprio, dalla felicità propria, che è in fondo quello che ciascuno desidera, si può passare a desiderare la felicità degli altri? E come giustifica l'utilitarismo tale passaggio? Il Bentham, s'è già fatto osservare (2), con un ottimismo ostinato e desunto, si direbbe, da una concezione della vita lontana le mille miglia dall'esperienza, identificava, nella realtà, la felicità individuale e la felicità generale; e tal passaggio, perciò, trovava naturalissimo. Lo Stuart Mill, invece, riconosce che la felicità individuale e la felicità generale sono, nella realtà, in contrasto fra di loro: come fare adunque? Anzitutto, sperare nell'opera delle leggi e delle convenzioni sociali. « Converrebbe », scrive il Mill, « che le leggi e le convenzioni sociali facessero in modo che la felicità, o, per parlare più praticamente, l'interesse di ogni individuo, *the interest of every individual,* fosse, per quanto è possibile, in armonia coll' interesse generale, *the interest of the whole* » (3).

Ma, prodotta dalle leggi e dalle convenzioni sociali, e fondata, quindi, più che altro sul timore, quest'armonia sarebbe qualche cosa di estrinseco, priva, quindi, di vero, di effettivo valore; bisogna intrinsecarla, perciò, produrla nell' intimo fondo dell' individuo, produrla nello spirito;

---

(1) *Utilitarianism,* cap. II, pag. 24, testo inglese; pag. 33, testo francese.

(2) Cfr. la seconda parte: *Ancora genesi della dottrina: I precursori dello Stuart Mill in Inghilterra,* cap. VI, § II, pagg. 144 e sgg.

(3) *Utilitarianism,* cap. II, pag. 25, testo inglese; pag. 34, testo francese.

solo allora avrà valore; ciò devono fare l'educazione e la pubblica opinione. « Converrebbe », scrive il Mill, « che l'educazione e l'opinione, le quali hanno così grande potere sul carattere umano, si servissero di questo potere a stabilire nello spirito d'ogni individuo un'associazione indissolubile, *an indissoluble association*, fra la sua propria felicità ed il bene di tutti, specialmente fra la sua propria felicità e la pratica di quei modi di condotta negativa e positiva, che sono prescritti dall'interesse generale. Così non soltanto l'uomo sarebbe inetto a concepire la possibilità d'una felicità per se stesso, in armonia con una condotta opposta al bene generale; ma un diretto impulso a promuovere il bene generale sarebbe, in ogni individuo, uno degli abituali motivi d'azione, e i sentimenti, che vi sono connessi, prenderebbero un posto largo e cospicuo nell'esistenza d'ogni creatura » (1).

Adunque associazione, nello spirito, della felicità individuale e della felicità generale, se non associazione nella realtà; associazione nel pensiero, se non nel fatto: quando questo avvenisse, ci sarebbe nell'uomo come un focolare interno di moralità, da cui si diffonderebbero luce e calore in tutti i rapporti sociali. L'ottimismo che il Bentham vedeva nelle cose, lo Stuart Mill mira a trasportare nello spirito!

Ma tale associazione è possibile? L'educazione e la pubblica opinione bastano da sole a formarla? Non potrebbe trattarsi d'una creazione artificiale, inetta a resistere alle forze dissolventi dell'analisi? Quand'anche consacrata dall'educazione e dall'opinione, osserva il

---

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pag. 25, testo inglese; pag. 34, testo francese. Notiamo qui che la traduzione francese, non soltanto è inesatta, ma addirittura sbagliata.

Mill in proposito, tale associazione potrebbe essere spezzata dall'analisi, se non ci fossero nello spirito dei sentimenti dominanti che le servissero di fondamento (1). Per fortuna questi sentimenti, ci sono, e sono i sentimenti sociali; essi appunto rinforzano, rendono indissolubile tale associazione (2). « Lo stato sociale », scrive il Mill, « è al tempo stesso così naturale, così necessario, così abituale all'uomo, che, eccetto in alcune circostanze insolite, o per uno sforzo d'astrazione volontaria, egli non si concepisce mai altrimenti che come membro d'un corpo, *as a member of a body*. Questa associazione si è ribadita sempre più a misura che l'umanità si è allontanata dallo stato d'indipendenza selvaggia. Tutte le condizioni, quindi, essenziali a uno stato di società, divengono ogni giorno più una parte inseparabile, *an inseparable part*, dell' idea che ci si fa dello stato di cose, in cui si è nati e si deve vivere. Ora.... una società fra eguali non può formarsi se non a condizione che si tenga conto egualmente di tutti gl'interessi. E, come in tutti gli stati di civiltà ogni individuo, fatta eccezione del monarca assoluto, ha i suoi eguali, tutti sono obbligati, *every one is obliged*, a vivere in buoni termini con qualcheduno; e in tutte le età c'è un qualche progresso verso uno stato, in cui sarà impossibile vivere in modo permanente, se si sia in termini diversi con qualcheduno. I popoli giungono,

(1) *Utilitarianism*, cap. III, pag. 46, testo inglese; pag. 62, testo francese.

(2) *Utilitarianism*, cap. II, pag. 46, testo inglese; pag. 63, testo francese. « Questo fondamento solido è quello dei sentimenti sociali dell'umanità; è il desiderio d'essere in unione coi nostri simili; desiderio che è già un principio potente nello spirito umano, e che, felicemente, grazie all'influenza della civiltà in progresso, anche senza essere inculcato espressamente, tende ogni giorno a divenire più intenso ».

così, a non poter concepire come possibile per loro, *as possible to them*, uno stato in cui non si tien conto affatto degl' interessi d'altri popoli. Essi sono nella necessità, *under a necessity*, di concepire se stessi come astenentisi, almeno, dalle ingiurie più gravi, e (non fosse che per protegger sè stessi) come non cessanti mai dal protestare contro queste ingiurie. Essi sono abituati a cooperare con gli altri e a proporre a se stessi un interesse collettivo e non individuale, come fine delle loro azioni. Finchè cooperano, i loro fini sono identificati con quelli degli altri; e c' è qui almeno un temporaneo sentimento che gl' interessi degli altri sono i loro propri interessi. Non solamente, ogni rafforzamento dei legami sociali, ogni normale accrescimento della società, fa che ogni individuo abbia un interesse personale più forte a tener conto praticamente del benessere degli altri; ma lo conduce anche a identificare più e più, *to identify more and more,* i suoi sentimenti col loro bene, o almeno con un grado sempre crescente di rispetto pratico pel loro bene. Come per istinto, *as instinctively,* l' individuo giunge ad aver coscienza di se stesso, *to be conscious of himself,* come d'un essere che deve naturalmente dei riguardi agli altri. Il bene degli altri diviene per lui una cosa naturale e necessaria, *naturaly and necessary,* a raggiungere, come una delle condizioni fisiche della propria esistenza » (1).

Così l'associazione che si forma, nello spirito, tra la felicità individuale e la felicità generale per opera dell'educazione e della pubblica opinione, è rinforzata, come s' è detto, e resa indissolubile, dai sentimenti so-

---

(1) *Utilitarianism,* cap. III, pagg. 46-48, testo inglese; pagg. 63 e 64, testo francese. Anche qui non sempre esatta la traduzione francese.

ciali. Ma i sentimenti sociali alla loro volta, risulta dal brano riferito ora, sono l'effetto d'un'altra associazione tra lo stato dell'uomo individuo e la società. L'individuo non può nascere, nè vivere indipendentemente dalla società; giunge, perciò, a un punnto da non potersi neanche concepire, separato dalla società; sicchè è tratto naturalmente ad avere dei riguardi pei suoi simili, a considerarli parti di sè, a riguardare il bene loro come una cosa tanto necessaria, per lui, quanto provvedere alle condizioni fisiche della sua esistenza. La favola antica, osserva il Guyau (1), narrava delle membra del corpo umano che, naturalmente congiunte, vollero separarsi poi e mettersi in opposizione colla natura; lo Stuart Mill ci presenta gli esseri umani, naturalmente disuniti, perchè naturalmente egoisti e non pensanti che al proprio piacere, divenire a poco a poco membri del corpo sociale, parti d'un tutto, cifre della gran somma umana, e divenirlo a tal segno che non possono più essi stessi concepirsi altrimenti; che non possono, nel pensiero, più separarsi dalla somma che compongono, dal tutto in cui sono assorbiti.

Qual'è il risultato di questo intreccio d'associazioni? Non v'ha dubbio: è il formarsi della coscienza morale nell'individuo. Ogni individuo, scrive il Mill, ha ora la concezione profondamente radicata, *deeply-rooted conception*, ch'egli è un essere sociale, *a social being*, e questa concezione tende a fargli sentire come una delle sue necessità naturali, *his natural wants*, che vi sia armonia fra i suoi sentimenti e fini e quelli dei suoi simili. Se le differenze d'opinione e di cultura intellettuale gl'impediscono di condividere molti dei loro sentimenti reali, egli ha bisogno, tuttavia, di sentire internamente, *to be*

---

(1) *Morale anglaise contemporaine*, pag. 78.

conscious, che il loro fine ed il suo non sono opposti; di sentire che non si oppone a ciò ch'essi desiderano realmente, cioè al loro bene, ma, anzi, vi coopera (1).

E questa coscienza morale, questa *moral faculty*, come la chiama il Mill, benchè acquisita e non innata, si deve però considerare come *naturale*. « Parlare, ragionare, costruire città, coltivare la terra sono tutte cose naturali all'uomo; e sono, tuttavia, facoltà acquisite.... Al pari di queste facoltà, la facoltà morale, se non è una parte della nostra natura, vi cresce però naturalmente; al pari di queste, essa è capace, fino a un certo punto, di nascere spontaneamente, e, per mezzo della cultura, giungere a un alto grado di svolgimento » (2).

In possesso d'una coscienza morale, d'una facoltà morale, l'uomo, si capisce, può uscire da sè, può andare ad altri, può pensare, non soltanto alla propria felicità, ma anche a quella degli altri; può, perfino, dimenticare se stesso e non curarsi che degli altri. Ecco come per lo Stuart Mill l'utilitarismo giustifica il passaggio dalla felicità propria alla felicità altrui! Nel Bentham, che non ammetteva coscienza morale, questo passaggio era una finzione; l'uomo nella felicità degli altri

(1) *Utilitarianism*, cap. III, pag. 50, testo inglese; pag. 67, testo francese.

(2) *Utilitarianism*, cap. III, pag. 45, testo inglese; pag. 61, testo francese. Cfr. *Utilitarianism*, pag. 50, testo inglese; pag. 67 e 68, testo francese. « In molte persone i sentimenti sociali sono meno forti dei sentimenti egoistici; qualche volta anche fanno difetto. Ma in quelli in cui sono, questi sentimenti hanno tutti il carattere di sentimenti *naturali, but to those who have it, it possesses all the characters of a natural feeling:* quelli che li possiedono *non li credono una superstizione dell'educazione, una legge imposta dispoticamente dalla società, ma bensì un attributo di cui non sarebbe bene, per essi, esser privi* ».

cercava, in fondo, la felicità propria: nello Stuart Mill, è una cosa reale e d'un effettivo valore; è una seria associazione d'idee; è l'effetto della coscienza, la quale è, in ultimo, una facoltà naturale dell'uomo. Fino allo Stuart Mill l'utilitarismo non avea potuto dire all'uomo: « Disinteressati, agisci semplicemente in vista della felicità generale »; poichè l'interesse era sempre in fondo ad ogni azione, per quanto in apparenza disinteressata: collo Stuart Mill il disinteresse s'è come piantato nell'intimo dell'individuo, è diventato un vero, un legittimo motivo d'azione. « Gli utilitari », scrive il Mill, « non hanno mai cessato di reclamare come appartenente a sè, collo stesso buon diritto che agli stoici o ai trascendentalisti, la morale del sacrificio personale. La morale utilitaria riconosce nelle creature umane il potere di sacrificare il loro più gran bene per il bene e degli altri. Solamente, essa non vuole ammettere che il sacrificio sia in se stesso un bene, *itself a good*. Un sacrificio che non aumenti o non tenda ad aumentare la somma totale della felicità, essa considera come sprecato, *wasted* » (1).

---

(1) *Utilitarianism,* cap. II, pag. 24, testo inglese; pagg. 32-33, testo francese.

CAPITOLO II.

Accuse e obbiezioni alla dottrina utilitaria.

La felicità è essa un fine raggiungibile? — E l'uomo non può egli vivere senza felicità? — La morale utilitaria mirando, in ultimo, alla felicità collettiva, non domanda forse all'uomo più di quanto egli possa dare? — E non è essa atea, prescindendo da Dio? — E non è immorale, essendo un sistema di casuistica e di opportunismo? — La critica dello Spencer in proposito. — E come si ha il tempo, prima d'operare, di calcolare e comparare gli effetti di un'azione sulla felicità generale? — Risposte dello Stuart Mill a tutte queste obbiezioni. — Osservazioni critiche a queste risposte.

I. — Nobilitata col criterio della qualità dei piaceri, fatta larga e comprensiva coll'abbracciare la felicità degli altri, la dottrina utilitaria, crede il Mill, non potrà più essere accusata di degradare l'uomo alla condizione del bruto, o di finire nell'egoismo.

Però, egli osserva, altre accuse non le mancano. Una delle più insistenti è che la felicità non può essere, sotto alcuna forma, il fine razionale della vita umana; primieramente, perchè questo fine è inaccessibile, e, in secondo luogo, perchè l'uomo può vivere senza felicità.

Il Mill risponde anche a quest'accusa.

Se fosse vero, anzitutto, che la felicità non si può ottenere, l'utilitarismo sarebbe colpito nella sua base.

Come potrebbe divenire fine della morale, o d'una condotta razionale, ciò che non si può ottenere? Sebbene, anche in questo caso, qualche cosa in favore dell'utilitarismo si potrebbe dire. Poichè l'utilitarismo non aspira soltanto a cercare la felicità, ma anche a sfuggire l'infelicità, o ad attenuarla; e, se la prima aspirazione è chimera, non è chimera la seconda, almeno finchè l'umanità penserà che c'è dolore nella vita e non cercherà di liberarsene col suicidio.

Il vero è, però, che si esagera quando si afferma, con tanta asseveranza, che la felicità non si può ottenere, che la vita umana non può esser felice. Se s'intende per felicità una continuità di piaceri intensi, è evidente che non si può ottenere. Uno stato esaltato di piacere dura alcuni istanti, di raro alcune ore, o alcuni giorni; è una fiamma che brilla, ma che si estingue tosto. Lo sanno assai bene i filosofi i quali insegnano che la felicità è lo scopo della vita. « La felicità, di cui essi intendono parlare, non compone un'esistenza d'estasi, ma un'esistenza fatta di dolori poco numerosi e transitori, di piaceri numerosi e variati, con predominio dell'attivo sul passivo; un'esistenza fondata su questo principio, che non bisogna domandare alla vita più ch'essa non possa dare. Una vita composta in questo modo parve sempre, agli esseri fortunati i quali ne hanno goduto, che meritasse il nome di vita felice » (1).

Forse può nascere il dubbio se l'uomo, abituato a considerare la felicità come il fine della vita, si contenti d'una porzione di felicità. Certo è, almeno, che molti uomini hanno mostrato d'esserne contenti. Gli elementi principali e costitutivi d'una vita felice pare si possano

---

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pagg. 18-19, testo inglese; pagg. 25, e 26 testo francese.

ridurre a due: la tranquillità e l'attività, *tranquillity and excitement*. Ebbene, con molta tranquillità e pochi piaceri, molti si trovano contenti; con molto attività, altri si riconciliano anche col dolore. E non è poi impossibile agli uomini unire questi due elementi: il prolungarsi della tranquillità fa desiderare l'attività; il prolungarsi dell'attività fa desiderare la tranquillità. Soltanto, se il desiderio della tranquillità s'è trasformato in indolenza, il moto dell'attività non sarà piacevole; soltanto, se il bisogno di attività s'è trasformato in malattia, la tranquillità dopo l'azione parrà insipida: ma, in tal caso, gli uomini non hanno a lamentarsi che di se stessi (1).

Ciò che rende la vita poco attraente, è la mancanza d'affezioni private e pubbliche, è l'egoismo, *selfishness*. Il valore della vita, per l'egoista, diminuisce tanto più quanto più s'avvicina la morte, che mette termine a tutti gl'interessi egoistici. Mentre, invece, quelli che lasciano dietro di sè delle affezioni personali, che hanno coltivato l'amicizia o l'amore più generale degli uomini, conservano, fin nei più tardi anni, quello stesso interesse per la vita, che aveano nel vigore della giovinezza e della salute.

Oltre l'egoismo, ciò che rende la vita poco attraente e desiderabile, è la mancanza di cultura intellettuale, *want of mental cultivation*. Uno spirito colto, invece, vale a dire un uomo a cui siano aperte le sorgenti del sapere e che sappia, fino a un certo punto, servirsi delle sue facoltà, trova estremamente interessante tutto ciò che l'attornia. Le cose della natura, dell'arte, le invenzioni della poesia, i fatti della storia, il passato dell'umanità, il suo avvenire, tutto può interessarlo. Se si

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pag. 19, testo inglese; pagg. 26-27, testo francese.

diviene indifferenti a tutto ciò, prima d'averne toccato pur la centesima parte, gli è perchè non si vede nello studio che un mezzo di soddisfare la propria curiosità, e si guarda alle questioni, senz'interesse morale o umano.

Ciò posto, una cultura intellettuale, che basti a rendere la vita interessante, perchè non sarebbe il retaggio di chiunque nasca in un paese civile? Ed egualmente, riguardo all'egoismo, perchè sarebbe l'uomo necessariamente una creatura egoista, non curante se non di quanto si riferiscc alla sua misera individualità? Ma, anzi, le creature superiori sono, anche oggi, in numero sufficiente per dare un'idea di ciò che potrebbe essere l'umanità; e, in genere, ogni essere umano è, in misura differente, capace di affezioni private e d'interesse sincero pel bene pubblico. In conclusione, « in un mondo dove ci sono tante cose interessanti, tante altre piacevoli, e soprattutto dove c'è tanto da riformare, da migliorare, chiunque possieda una somma sufficiente di qualità morali e intellettuali, può farsi un'esistenza invidiabile ». La benevolenza e la cultura intellettuale sono le sorgenti della vita felice; e tali sorgenti sono accessibili all'uomo (1).

Però, che dire di certi mali inevitabili, di certe calamità, la povertà, la malattia, la morte? Il punto capitale del problema è, anzi, tutto qui: nella lotta contro tali mali. L'uomo non è vinto in questa lotta? E allora come potrà essere ancora felice?

Il Mill non si sgomenta dinanzi a tale difficoltà, e osserva, con singolare ottimismo, che gli uomini seri non dubitano che si possa recar rimedio ad alcuni di

---

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pagg. 20-21, testo inglese; pagg. 27, 28 e 29 testo francese.

siffatti mali. « Se l'umanità continua a progredire, essa rinchiuderà tali mali dentro limiti nettamente tracciati. La povertà potrà essere soffocata dalla saggezza della società, dal buon senso e dalla prudenza dell'individuo. Fino il più intrattabile di tutti i nemici, la malattia, andrà indefinitamente perdendo terreno, grazie a una buona educazione fisica e morale, grazie a una conveniente sorveglianza sulle influenze perniciose; mentre i progressi della scienza dànno promessa, per l'avvenire, di conquiste anche più dirette su questo nemico temuto. Ed ogni passo fatto avanti in questa via ci libera non solamente da una probabilità di morte, per noi, ma, ciò che c'interessa ancor più, da una probabilità di morte pei nostri cari, da cui dipende la nostra felicità. In riguardo poi alle vicende della fortuna e agli altri mali cagionati dalle circostanze esterne, sono generalmente l'effetto di grossolane imprudenze, di desideri mal regolati, di istituzioni sociali cattive o imperfette ». « Tutte le grandi sorgenti del dolore umano », conchiude il Mill, « possono in gran parte, e molte quasi interamente, essere conquistate mercè sforzi e cure. Questa conquista sarà dolorosamente lenta; molte generazioni periranno prima della vittoria; ma essa si otterrà, se la volontà e lo studio non fanno difetto. Ogni spirito sufficientemente intelligente e generoso prenderà la sua parte nella lotta, per quanto piccola e poco cospicua, e ritrarrà dalla lotta stessa un nobile godimento, *a noble enjoyment*, che non vorrebbe lasciare per qualunque forma di piacere egoistico, *selfish indulgence* » (1).

Questa fede serena nei destini dell'umanità, questo sereno ottimismo è uno dei tratti caratteristici, come

---

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pagg. 21-22, testo inglese; pagg. 29 e 30, testo francese.

dello spirito inglese in generale, così dello Stuart Mill in particolare (1).

Altrove egli va anche più in là, e pensa che non soltanto il male fisico, ma anche il male morale sparirà a poco a poco dalla faccia della terra. Il sentimento di fratellanza cogli altri uomini si radicherà tanto profondamente nel nostro carattere e nella nostra natura, quanto l'orrore dell'assassinio nello spirito d'una fanciulla bene allevata, *as the horror of crime is in an ordinarily wellbrought-up young person* (2); e sarà insegnato, tale sentimento, come una religione; tutte le forze dell'educazione, delle istituzioni, dell'opinione mireranno ad avvolgere l'uomo, fin dall'infanzia, come in un'atmosfera di benevolenza e d'amore (3). Allora il bene non si farà più per timore, ma per natura, spontaneamente; e del male non si concepirà neanche la possibilità. Come non sarà l'uomo felice in tale stato? Lo Stuart Mill, il quale avea incominciato col dire che l'uomo può esser felice sì, ma d'una felicità imperfetta; che non bisogna di-

---

(1) Il Seth osserva molto giustamente, e discorre, anzi, della cosa abbastanza a lungo, che il moderno edonismo, l'inglese, differisce dall'antico, il greco, quello dei Cirenaici e degli Epicurei, per questo carattere dell'ottimismo. « L'antico edonismo, sia quello a tipo Cirenaico, sia quello a tipo Epicureo, inclinava al pessimismo; l'edonismo moderno è, nel complesso, ottimistico ». JAMES SETH, *A Study of Ethical Principles*, ediz. cit., cap. I, specialmente pagg. 94-98.

(2) *Utilitarianism*, cap. III, pag. 40, testo inglese; pag. 54, testo francese.

(3) *Utilitarianism*, cap. III, pagg. 48-49, testo inglese; pagg. 65 e 66, testo francese.... « We suppose this feeling of unity to be taught as a religion...; every person grow up from infancy surrounded on all sides both by the profession and by the practice of it, etc. ».

mandare alla vita più ch'essa non possa dare; che, nella vita, accanto al piacere è il dolore; che l'egoismo è il principale ostacolo alla felicità; finisce coll'ammettere, nell'avvenire almeno, una felicità piena, una specie di eden dove saranno tutti i beni e non un male solo; dove la simpatia più completa avvincerà tra loro tutti gli uomini.

Anche lo Spencer, con un ottimismo pressochè identico, concepisce uno stato futuro della umanità in cui, come risultato dell'evoluzione, si avrà l'armonia e l'equilibrio più assoluto e perfetto!

Ma resta la seconda parte dell'accusa: l'uomo può e deve vivere senza felicità; a che, adunque, fare della felicità il fine della vita?

Senza dubbio, osserva il Mill, si può vivere senza felicità, e in realtà vivono così i diciannove ventesimi degli uomini, anche nel nostro mondo civile; e spesso gli eroi od i martiri sacrificano volontariamente la loro felicità. Ma a che cosa sacrificano la loro felicità costoro? È nobile un tale sacrificio; ma, dopo tutto, dev'essere fatto in vista d'un fine; non lo si fa unicamente per il piacere di sacrificarsi. Si dirà che mirano alla virtù sacrificandosi; alla virtù, che è migliore della felicità? Sia pure; ma compirebbero essi il loro sacrificio, se pensassero che sarebbe senza frutto per il loro prossimo? « Onore a quelli », esclama il Mill, « che possono rinunciare, per se stessi, ai godimenti della vita, quando con questa rinuncia contribuiscono degnamente ad accrescer la somma di felicità nel mondo! Ma chi lo fa per un altro fine, non è più degno d'ammirazione dell'asceta montato sulla sua colonna. Egli è una prova di ciò che può fare l'uomo, non un esempio di ciò che *dovrebbe* fare » (1).

---

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pag. 22-23, testo inglese; pagg. 30 e 31, testo francese.

Vivere senza felicità, senza la felicità propria, sta bene adunque; ma a patto che si viva per la felicità, per la felicità altrui, s' intende. Un sacrificio infruttuoso, un sacrificio della felicità propria, che non abbia per fine la felicità altrui, non ha merito, è un atto di folle prodigalità, osservava già il Bentham. «Una sola rinuncia è ammessa dall'utilitarismo», osserva, per conto suo, lo Stuart Mill, «ed è la devozione alla felicità degli altri, sia dell'umanità collettivamente, sia degl' individui, nei limiti imposti dagl' interessi collettivi dell'umanità. Un sacrificio, che non aumenti o non tenda ad aumentare la somma totale della felicità, è considerato come inutile» (1).

Dunque la felicità è pur sempre il fine della vita; e non importa se l'individuo dimentica, talora, la felicità propria; purchè voglia la felicità altrui, tanto basta! Del resto, solo dallo stato imperfetto delle istituzioni sociali dipende che il miglior mezzo di servire la felicità altrui sia di sacrificare la sua propria; solo, finchè il mondo avrà tale organizzâzione imperfetta, lo spirito di sacrificio sarà la più alta virtù che possa praticare l'uomo (2). In avvenire non sarà più così. In avvenire individuo e società formeranno una cosa sola, e una cosa sola formeranno la felicità individuale e la felicità generale; chi cercherà la felicità generale, allora, cercherà, insieme, la

---

(1) *Utilitarianism,* cap. II, pag. 24, testo inglese; pag. 33, testo francese.

(2) *Utilitarianism,* cap. II, pag. 23, testo inglese; pag. 31-32, testo francese. « It is only in a very imperfect state of the world's arrangements that any one can best serve the happines of others by the absolute sacrifice of his own, yet so long as the world is in that imperfect state, I fully acknowledge that the readiness to make such a sacrifice is the highest virtue which can be found in man ».

felicità individuale, e di sacrificio non sarà il caso di parlare (1).

Anche qui, quel sereno ottimismo, a cui abbiamo accennato sopra, e quella conciliazione fra egoismo e altruismo, che anche lo Spencer tratta largamente, da parte sua, in un capitolo dell'*Etica* (2).

II. — Ma l'Etica utilitaria ammettendo, come s'è visto, per fine non la felicità dei singoli, ma la felicità collettiva, e avendo, per ciò stesso, in fondo, un carattere disinteressato, qualche avversario, ben lungi dal presentarla, in generale, sotto una luce sfavorevole, le rimprovera, anzi, di essere troppo elevata, di domandare all'uomo ciò che non può dare. « Si pretende troppo dal popolo, si dice, quando gli si domanda d'agire in vista dell'interesse generale ».

A quest'altra accusa, d'un genere nuovo, il Mill risponde che si confonde, così, la regola d'azione col suo motivo. « Spetta alla morale dirci quali sono i nostri doveri, o almeno come noi dobbiamo conoscerli; ma nessun sistema di morale domanda che solo motivo di tutte le nostre azioni debba essere un sentimento di dovere, *shall be a feeling of duty*. Al contrario, novantanove su cento delle nostre azioni sono fatte per altri motivi, e sono ben fatte, se la regola del dovere, *the rule of duty*, non le condanna. Collocarsi su questo terreno, per attaccare l'utilitarismo, vale guardare le cose da un punto di vista ingiusto » (4). « S'interpreta male la regola utilitaria,

---

(1) *Utilitarianism*, cap. III, pagg. 46-49, testo inglese; pagg. 63 a 66, testo francese.

(2) *Data of Ethics*, cap. XIV, dal titolo: « *Conciliation* ».

(3) *Utilitarianism*, cap. II, pagg. 25-26, testo inglese; pag. 35, testo francese.

quando si pensa ch'essa esiga, dall'uomo, che abbia sempre gli occhi fissi sopra una generalità così vasta come il mondo, o la società. La massima parte delle buone azioni tende non al bene del mondo, *benefit of the world*, ma al bene degl'individui, di cui il bene del mondo è composto. Il pensiero dell'uomo più virtuoso non deve oltrepassare, *travel beyond*, una cerchia limitata di persone, se non quanto è necessario per assicurarsi che, facendo del bene a loro, non si violano i diritti di qualche altro. In generale, le occasioni di fare il bene sopra una grande scala, di divenire cioè un pubblico benefattore, sono rare; una persona su mille, *one in a thousand*, può avere queste occasioni. E in queste occasioni, solamente, si deve cercare il bene pubblico. In tutti gli altri casi è l'utilità privata, la felicità o l'interesse di alcune poche persone, che si deve cercare » (1).

Con tali parole si direbbe che il Mill avesse in animo di fare la critica di quel filantropismo indefinito, vaporoso, che, mentre vuole e consiglia la felicità dell'umanità come essere collettivo, per poco non perde di vista la felicità degl'individui; o, in ogni modo, volesse mettere in guardia contro tale filantropismo. Già Eyton Tooke, l'amico intimo del Mill, che una morte prematura e tragica tolse all'affezione e alle speranze di quelli che lo circondavano e l'ammiravano, aveva, in una sua lettera a Gustavo d'Eichtal, notato le esorbitanze di tale filantropismo, rappresentato dai discepoli di Saint Simon. « Pretendere », diceva il giovine scrittore, « che gli uomini devano occuparsi degli interessi di tutta la razza, prima di pensare a provvedere una sussistenza alle loro

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pagg. 27-28, testo inglese; pagg. 36 a 38, testo francese.

mogli ed ai loro figli, è una assurdità palpabile.... Rammentate il motto di Montesquieu, che non v'ha filantropo che volesse dare il suo dito mignolo, per salvare la vita di tutti gli abitanti della China?... Ebbene, quello stesso uomo che non vorrebbe sacrificare il suo dito mignolo, per salvare la vita di duecentò o trecento milioni di suoi simili che gli sono estranei, arrischierebbe probabilmente con gioia le sue membra o la sua vita, per la salvezza della moglie sua, o de' suoi figli o de' suoi amici, o della sua patria » (1).

Qualche cosa di simile pensa in proposito il Mill, e fa notare, contro quelli che accusano l'utilitarismo di perdersi nella ricerca d'un bene umano troppo lontano e di finire in un filantropismo vaporoso, che l'interesse pel bene generale, richiesto dalla dottrina utilitaria, non è più grande in questo che in altri sistemi di morale: si tratta solamente di non sacrificare il bene generale al bene particolare; si tratta di astenersi da tutto ciò che riesce manifestamente pernicioso alla società, quand'anche, per ipotesi, riuscisse vantaggioso a qualche membro di essa; non si tratta di pensare od agire pel bene generale sempre ed in ogni caso, dimenticando il bene di quelli che sono legati a noi, che a noi appartengono più da vicino (2).

Altre accuse all'utilitarismo esamina il Mill; e, anzitutto, questa, che « l'utilitarismo rende gli uomini freddi e niente propensi alla simpatia, *unsympathizing;*

---

(1) Lettera di E. Tooke a Gustavo d'Eichthal in JOHN STUART MILL *Correspondance inédite avec Gustave D'Eithtal, Avant-propos et traduction par Eugène D'Eichtal,* Paris, Alcan, 1898, pag. 103-104.

(2) *Utilitarianism,* cap. II, pag. 28, testo inglese; pag. 38, testo francese.

che agghiaccia, *chill*, i loro sentimenti morali verso gli altri, e li fa giudicare del valore morale delle azioni dietro la considerazione secca e dura delle conseguenze, senza tener conto delle qualità, da cui quelle azioni derivano » (1).

---

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pagg. 28-29, testo inglese; pagg. 38 e 39 testo, francese.

L'accusa era stata lanciata, in modo particolare, dal CARLYLE, nemico deciso, feroce dell'utilitarismo e dei procedimenti meccanici da esso adoperati. « Io, per conto mio, dichiaro che il mondo non è una macchina. Dico che non agisce per « motori » di ruote e perni ed egoismi e freni e bilance; ch'è in esso ben altro che il romorío dei filatoi e delle maggioranze parlamentari; e che, insomma, non è una macchina ». (*Gli Eroi,* Lettura quinta). Nella stessa *Lettura quinta* esce in questa espressione di scherno: « questa rozza vaporiera dell'utilitarismo ». E più innanzi scrive: « Come potrà l'uomo agire eroicamente? La dottrina dei « moventi » gl'insegnerà che non v'ha altro che un amore, più o meno mascherato, uno sciagurato amore del piacere, timore del dolore; che la fame, sia di plauso, di danaro o di qual si voglia altro alimento, è il fatto ultimo nella vita dell'uomo.... L'uomo è divenuto, spiritualmente, un paralitico; questo divino universo, una morta vaporiera meccanica, ove tutto agisce per motori, freni, bilanceri e non so che altro, ove, come nell'orribile ventre d'un toro di Falaride di sua propria fattura, egli, povero Falaride, perisce miseramente ». E nella *Lettura seconda* dello stesso libro scrive: « Riguardo alla dottrina utilitaria benthamista, alla virtù che calcola profitti e perdite, e riduce questo mondo di Dio quasi morta insensibile macchina a vapore, e l'anima dell'uomo, l'anima celeste ed infinita, quasi stadera in cui pesare il fieno e i cardi, i piaceri e le pene; se mi domandaste, quale, tra questa dottrina e la maomettana, dia l'aspetto più meschino e falso dell'uomo e del suo destino in quest'universo, io risponderei: non la maomettana di certo! »

Gli *Eroi* furono pubblicati nel 1839. E nel *Sartor Resartus*

Se con questo s' intende, osserva il Mill, che gli utilitari non si lasciano, nei loro giudizi sul valore morale d'un'azione, dominare da riguardi per le qualità di chi agisce, quest'accusa spetta non solamente all' utilitarismo, ma a tutti i sistemi di morale. « Nessuna morale ha deciso mai che un'azione sia buona o cattiva, perchè è compiuta da un uomo buono o cattivo; ancora meno, perchè è compiuta da un uomo amabile, da un bravo, da un benevolo, o tutto l'opposto. Queste considerazioni valgono a fare stima non del valore delle azioni, ma di quello delle persone.... Gli utilitari sanno che una retta azione non indica necessariamente, *does not necessarily indicate,* un carattere virtuoso, e che spesso azioni biasimevoli procedono da qualità lodevoli.... Se il rimprovero, che si fa agli utilitari, si limita

---

(pubblicato prima, nel 1836, a brani, nel *Fraser's Magazine,* e poi in un volume, nel 1838), i giudizi del Carlyle sull'utilitarismo sono non meno feroci. Riferisco solo questo brano del cap. VII, « *L'eterno no* », in cui, forse, si allude anche al Mill: « Non avrebbe dunque nessun significato la parola Dovere? Ciò che chiamiamo Dovere non è dunque un Messaggero divino *(le maiuscole sono nel testo),* una Guida divina, ma un menzognero Fantasma terreno fatto di Desiderio e Timore, di emanazioni dalle Galere e dal Letto Celeste del Dottore Graham?... Sciocco spacciatore di Parole e Mestatore di Motivi, che nel Mulino della tua Logica hai un meccanismo terreno per la stessa *sembianza* di Dio, e che vorresti assolutamente estrarmi la virtù dalla scorza del Piacere, io ti dico: No! Per l'uomo non rigenerato, per questo *Prometheus Vinctus*, l'aggravio più amaro della sua miseria consiste nella coscienza ch'egli ha della Virtù; che egli si sente la vittima, non solo della sofferenza, ma dell' ingiustizia. Ma che dunque? Sarebbe l'eroica ispirazione, che chiamiamo Virtù, solo una Passione, qualche bolla del sangue, un ribollimento di cui solo gli altri approfittano? ».

a questo, di guardare alla moralità delle azioni, misurate alla stregua utilitaria, con vedute troppo esclusive, *with too esclusive regard*, e di non tener conto abbastanza delle altre bellezze di carattere, che rendono una creatura amabile o ammirabile, si può accettarlo. Gli utilitari che hanno coltivato il loro senso morale a spese del loro senso simpatico o artistico, cadono in un difetto che non eviteranno altri moralisti, posti nelle medesime condizioni. Si possono scusare gli uni e gli altri dicendo che, se ci dev'essere errore, val meglio che sia in questo senso » (1).

Qui, o c'inganniamo, il Mill confonde cose che devono essere ben distinte; e la risposta all'accusa riesce perciò non soddisfacente. Certo, nel giudicare del valore morale di un'azione, si prescinde e si deve prescindere dalle qualità fisiche della persona che la compie, dalle sue qualità estetiche, anche dalle sue qualità, diremo, sociali, la piacevolezza, l'amabilità, e così via; e, quindi, non si deve, in tal giudizio, lasciarsi guidare da sentimenti di benevolenza o di ammirazione o, per converso, di antipatia o di avversione, che si possano avere per essa. Ma come si può prescindere dalle sue qualità morali? La bontà del carattere non entra per qualche cosa nel determinare il compimento d'una buona azione? Può l'azione morale considerarsi come una cosa a se, indipendentemente da chi la compie, nelle sue conseguenze soltanto? Ma non può darsi che un'azione, considerata nelle sue conseguenze soltanto, abbia tutte le apparenze della moralità, e sia, invece, estremamente immorale, se la si guarda negli intimi moventi di chi l'ha compiuta? Mi pare che il Mill cada qui nel di-

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pagg. 29-30, testo inglese; pagg. 39, 40 e 41 testo francese.

fetto, tante volte rimproverato alla scuola classica di diritto penale, di considerare l'azione come se fosse un qualche cosa campato in aria, un fenomeno per sè stante, di farne come un tipo, un'astrazione, prescindendo dalla realtà vivente della persona a cui appartiene; mentre, invece, l'azione e la persona a cui essa appartiene, formano una cosa sola, inscindibile, e come una cosa sola, inscindibile, devono essere studiate. Nessuna morale, dice il Mill, ha mai giudicato che un'azione fosse buona o cattiva, perchè chi la compie è buono o cattivo. Ma nessuna morale, credo io, ha mai tralasciato di connettere la bontà dell'azione alla bontà della persona; e, se è vero che non si giudichi *a priori* buona un'azione pel solo fatto che buono è chi la compie, non è men vero che, appena riconosciuta la bontà di un'azione, si risale come a sua causa alla bontà di chi la compie: perfino, quando l'azione buona sia compiuta da un malvagio, si è indotti a trovarne la causa in qualche germe di bontà che si annidi dentro il suo cuore e dia all'improvviso frutti insperati.

Del resto, diciamolo subito, l'accusa di freddezza, d'aridità, di secchezza che si dà all'utilitarismo, lo Stuart Mill non doveva scambiare con un'accusa di rigidità e di severità, trovando che, se c'è colpa in questa parte, è una colpa felice; che la rigidità, la severità, in morale, non è mai troppa; che ciò che importa educare e coltivare, è soprattutto il senso morale. Intendendo così l'accusa, non è difficile mostrare che ha torto. Invece, a mio credere, chi accusa l'utilitarismo di aridità, di secchezza, intende ben altro; intende specialmente di deplorare il calcolo aritmetico, introdotto del Bentham nell'utilitarismo; intende di deplorare quella freddezza ed esteriorità di procedimenti, a cui mal si presta una scienza, come la morale, che tocca i feno-

meni più intimi e vitali dello spirito. E a tale accusa il Mill poteva rispondere trionfalmente, egli che intendeva correggere l'utilitarismo del Bentham, aggiungendovi quello che gli mancava, l'elemento interno e psicologico; egli che aveva sperimentato in se stesso quale guasto produce il calcolo freddo della ragione e dell'analisi, e l'assenza completa di ogni calore di sentimento.

III. — Ma come sta la dottrina utilitaria in rispetto alla religione? Vale a dire, quali sono i rapporti suoi colla religione? Appunto, osserva il Mill, la si considera come atea, *godless*, traendo, da questo, nuovo argomento ad aborrirla. È necessario, aggiunge egli, confutare una simile opinione? Se è necessario, « si deve dire che la questione dipende dall'idea che ci si fa del carattere morale della divinità. Se si crede che Dio desideri soprattutto la felicità delle sue creature e le abbia create in vista di questa felicità, non solamente l'utilitarismo non è una dottrina atea, ma, anzi, è più profondamente religiosa d'ogni altra. Se si vuol dire, con questa qualificazione d'atea, che l'utilitarismo non riconosce la volontà rivelata di Dio come suprema legge morale, risponderò che un utilitario, il quale creda nella bontà e nella saggezza perfetta di Dio, crede necessariamente che, quanto Dio ha giudicato conveniente rivelare intorno alla morale, soddisfi al più alto grado le condizioni richieste dall'utilità » (1). Vi sono poi utilitari i quali pensano « che la rivelazione cristiana abbia avuto lo scopo di illuminare il cuore e l'intelligenza dell'uomo, e renderlo capace di cercare di per se stesso ciò che è

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pagg. 31-32, testo inglese; pagg. 42 e 43 testo francese.

bene; che, più che insegnar all' uomo ciò che è bene, disponga l'uomo a fare il bene, appena l'abbia trovato; che noi, perciò, abbiamo bisogno d'una dottrina morale accuratamente praticata, per *interpretare* a noi la volontà di Dio, *to interprete to us the will of God* ». In conclusione, adunque, la religione naturale o rivelata può offrire l'aiuto suo all'utilitario come a qualunque altro moralista. « L'utilitario può servirsene, per provare che Dio considera le azioni degli uomini come nocive o utili, con lo stesso diritto con cui altri se ne serve per provare l'esistenza di una legge trascendentale, *trascendental law*, non avente alcun rapporto coll'utile o col nocivo » (1).

Qui, nella confutazione di quest'accusa d'ateismo, il Mill aveva buon giuoco. È un fatto che utilitarismo non implica ateismo, se è vero che da certa morale religiosa, non esclusa, forse, la cattolica, s'insiste troppo sui premi e le pene d'una vita futura, come motivi e incentivi all'operare; e l'elemento eudemonistico, utilitario, per poco non si sovrappone all'elemento divino. Giova però dire che l'utilitarismo, in quanto utilitarismo, cioè in quanto dottrina la quale non riconosce altro principio di moralità che la felicità, si può chiamare ateo veramente, non perchè disconosca la divinità, che potrebbe anche non disconoscere, ma perchè non ha bisogno della divinità per dedurne il suo principio, anzi prescinde affatto da essa per stabilirlo.

La morale utilitaria ha una base umana, puramente umana; si fonda sopra una delle tendenze più forti dell'umana natura, la tendenza al piacere e alla felicità, nè va più in là; se ammette doveri religiosi, l'adempimento

---

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pag. 32, testo inglese; pag. 43, testo francese.

di questi considera, in ogni modo, come mezzo al conseguimento della felicità. D'altra parte, è ben noto quale cura mettesse il Mill nello stabilire la piena indipendenza della morale dalla religione, combattendo il volgare pregiudizio che connette irreligione e immoralità; mostrando che la credenza nel sovrannaturale « non può essere considerata come necessaria, sia a metterci in grado di sapere ciò che è bene e male nella morale sociale, sia a fornirci motivi di fare il bene e d'astenerci dal male »; concludendo che la religione stessa non ha bisogno di sorreggersi sul sovrannaturale, poichè, idealizzando la vita e l'umanità, « si può creare una religione egualmente adatta ad esaltare i sentimenti e a nobilitare la condotta » (1).

Se il Mill, perciò, rigetta l'accusa d'ateismo e s'ingegna di mostrarne l'ingiustizia e l'assurdità, bisogna riconoscerlo, ha torto; ha torto e per l'utilitarismo, in generale, e per l'utilitarismo suo, in particolare. L'utilitarismo può andar congiunto alla più viva fede in Dio; qualche utilitarista può essere un credente appassionato; ma la dottrina, come tale, è atea; atea, s'intende, nel senso vero della parola, nel senso etimologico; non in quel senso d'orrore e quasi d'obbrobrio, che le si annette volgarmente. Ogni morale indipendente è atea, in questo senso; la stessa morale del Kant può essere considerata come atea, sebbene non v'abbia, credo, morale più pura e più elevata di questa. Forse, però, il Mill rigetta l'accusa d'ateismo, appunto per il malo senso, che si annette volgarmente a questa parola. Egli concepisce un

---

(1) Cfr. in *Essais sur la Religion* (2ª ediz., traduz. Cagelles) il saggio che ha per titolo: *Utilité de la Religion,* specialmente a pagg. 69-98. Cfr. anche *Mémoires,* pagg. 43, 44 e 67. Vedi di questo volume Parte I, cap. I, pagg. 21-26.

utilitarismo elevato, pieno d' idealità, un utilitarismo a base disinteressata, che per poco non perde ogni ragione di chiamarsi con questo nome; un utilitarismo, perciò, degno di stima anche da parte di chi professa una dottrina contraria. Ebbene, non vuole, il Mill, che possa essere accusato d'ateismo e screditato, con ciò solo; tanto più che egli non disconosce, in fondo, i motivi eterni del culto del divino e del santo, e li ritrova nella coscienza del dovere e nell'amore per l'umanità; anzi, in un nobile desiderio di conciliazione, va fino ad ammettere che il concepire un essere moralmente perfetto, Dio, e considerarlo come la norma o il tipo, a cui conformare le nostre azioni e il nostro carattere, sia fecondo per l'uomo di effetti salutari (1).

Dopo l'accusa di ateismo viene l'accusa di immoralità. Una morale accusata di immoralità, strano davvero! « Si qualifica », scrive il Mill, « di dottrina immorale la dottrina dell'utilità, chiamandola dottrina della convenienza, *of expediency;* si approfitta così del senso popolare di questa parola, che ne fa il contrario di principio e la mette in opposizione alla morale ». Un ministro sacrifica l'interesse del suo paese, per conservare il suo posto; egli agisce secondo la sua convenienza. Per uscire da un imbarazzo momentaneo, o per ottenere un oggetto immediatamente utile, Tizio dice una menzogna; anch'egli agisce secondo la sua convenienza. Eppure quanta immoralità nell'una e nell'altra di queste due azioni! Si deve osservare però, soggiunge il Mill, che qui il conveniente non è la stessa cosa dell'utile; è, anzi, il nocivo, *the hurtful.* Per limitarci al caso di chi dice la menzogna, è certo che costui commette un'azione nociva in sommo grado. « Una deviazione anche invo-

(1) *Essais sur la Religion, Conclusion,* pagg. 235-241.

lontaria dalla verità ha conseguenze funeste; fa venir meno la fiducia nella parola dell'uomo; mentre da questa fiducia dipende il benessere sociale presente, e il suo venir meno fa ritardar più d'ogni altra cosa il progresso della civiltà, della virtù, di tutto quanto è il fondamento della felicità umana ». Si viola, adunque, la gran regola dell'utilità, in questo caso; e, in generale, chi, « per la sua convenienza personale o per quella di alcuni altri individui, fa quanto può per privare la società d'un bene e infliggerle un male..., agisce come il peggiore de' suoi nemici » (1), e « viola la regola d'una convenienza superiore, *a rule whose observance is expedient in a much higher degree* » (2). C'è una convenienza inferiore ed una convenienza superiore, pare voglia dire il Mill, come c'è un'utilità inferiore ed un'utilità superiore; il problema sta nel riconoscere questi diversi gradi di utilità e convenienza: « se il principio d'utilità è buono a qualche cosa », conclude egli, « deve servire a paragonare, a misurare le utilità in conflitto, *for weighing these conflicting utilities against one onother,* e a notare lo spazio in cui l'una o l'altra è preponderante » (3).

Il Mill, come si vede, fa ogni sforzo per difendere l'utilitarismo dall'accusa di immoralità, che dipende, in fondo, da quell'altra, che esso sia una dottrina di convenienza, di opportunità, di espedienti, *of expediency,* non di principii. Ma, in verità, è un po' difficile difendere

---

(1) *Utilitarianism,* cap. II, pagg. 32-33, testo inglese; pagg. 43, 44 e 45, testo francese.

(2) *Utilitarianism,* cap. II, pag. 33, testo inglese; pag. 44, testo francese.

(3) *Utilitarianism,* cap. II, pag. 34, testo inglese; pag. 46, testo francese.

l'utilitarismo da tale accusa. Lo stesso Mill nella *Logica*, là dove si propone di stabilire la logica della pratica, cade, in fondo, in una specie di opportunismo morale, di casuistica utilitaria, che è quanto di più contrario ai principii si possa immaginare. Ecco, infatti, com'egli si esprime: « Negli affari complicati della vita, e, a più forte ragione, in quelli degli stati e delle società, non ci si può fidare delle regole, se non si risale costantemente alle leggi scientifiche, che loro servono di base. Conoscere le eventualità pratiche, che esigono una modificazione della regola, o che ad essa fanno del tutto eccezione, è conoscere le combinazioni di circostanze, che interverrebbero nelle conseguenze di queste leggi e le renderebbero inefficaci interamente... Da un pratico saggio, adunque, le regole di condotta saranno considerate soltanto come provvisorie, *as provisional*. Fatte per il maggior numero di casi, o per quelli che si presentano più spesso, esse indicano in qual maniera sarà meno pericoloso operare, tutte le volte che non si avrà il tempo o i mezzi d'analizzare le circostanze reali del caso, o si dubiterà dell'esattezza della valutazione, che se n'è potuta fare. Ma esse non dispensano per niente (quando le circostanze lo permettono) dall'eseguire l'operazione scientifica richiesta per stabilire la regola dietro i dati del caso particolare.... È ben evidente, adunque, l'errore di coloro che vorrebbero dedurre la linea di condotta, adatta ai casi particolari, da massime pratiche supposte universali, *supposed universal practical maxims* » (1). E, già prima, il Mill aveva stabilito che, in tutti i rami degli affari pratici, ci sono, bensì, dei casi, in cui gli individui sono obbligati a conformare le loro azioni a una regola

(1) *System of Logic*, vol. II, lib. VI, cap. XII, pagg. 542-543; pag. 553 della trad. francese.

prestabilita, ma ce ne sono degli altri, in cui una parte del compito loro consiste nel trovare la regola secondo la quale devono operare. Se il giudice, per esempio, non deve « decidere quale sarebbe, intrinsecamente, il miglior partito da prendere nel caso particolare che deve giudicare, ma solamente quale è l'articolo di legge sotto cui cade quel caso », ed è, perciò, legato da regole e da massime; il legislatore, invece, non è legato da regole e da massime: « il legislatore, o qualunque altro pratico, che si lasci guidare da regole piuttosto che dalle ragioni di queste regole, *by rules rather than by their reasons*, come i tattici tedeschi dell'antica scuola, che furono battuti da Napoleone, o come il medico il quale amasse meglio vedere i suoi ammalati morire secondo le regole, che guarire contrariamente a queste, è considerato a buon diritto come un vero pedante e come lo schiavo delle sue formule, *a mere pedant and the slave of his formules* » (1).

Mi pare che lo Stuart Mill non potesse essere più esplicito nel dichiarare l'eterna instabilità delle regole pratiche, nel dichiarare che, per ogni caso d'azione, bisogna non fidarsi d'una regola prestabilita. Ci possono essere sempre delle eventualità pratiche, che esigono una modificazione della regola, o che ne costituiscono un'eccezione; ci possono essere sempre delle condizioni negative, certe circostanze la cui presenza impedisce la produzione dell'effetto (2). Ciascuno adunque, e per ogni caso, deve rifare, se ne ha il tempo, le proprie regole pratiche, le proprie leggi di condotta; ogni uomo, anzi

(1) *System of Logic*, vol. II, cap. XII, pagg. 539-540; pagine 550-551 della trad. francese.

(2) *System of Logic*, vol. II, cap. XII, pag. 541; pag. 552 della trad. francese.

ogni generazione d'uomini è dannata ad un eterno lavoro di Penelope; l'esperienza del passato non vale per l'avvenire; o, almeno, c'è pericolo che la catena dei sillogismi, con cui si vorrebbe congiungere l'esperienza del passato a quella dell'avvenire e sospendere, per così dire, questa a quella, si rompa ad ogni tratto. Voi dite, per esempio, ad un uomo: « tu devi operare virtuosamente ». Quell'uomo, nel timore che non gli capiti quanto è capitato ai tattici tedeschi che furono battuti da Napoleone, o al medico che uccide i suoi ammalati secondo le regole, vorrà cercare i fondamenti della massima che gli proponete. E li troverà, con probabilità, nel vantaggio suo e in quello degli altri. Ma allora potrà pensare, se non ci possa essere qualche caso, in cui provvederebbe meglio a se stesso e agli altri, non già operando virtuosamente, ma operando in modo contrario; se non possa, in qualche circostanza straordinaria, eccezionale, un'azione malvagia produrre migliori risultati d'un'azione buona, come succede di quei veleni che la medicina moderna somministra, a piccole dosi, ai pazienti. E, trovato quel caso, quella circostanza, troverà anche che allora la formula non dev'essere applicata, che, anzi, egli deve operare contrariamente alla formula. Così ogni formula può essere modificata secondo i bisogni del momento; una formula non vale che per il caso e la circostanza in cui è applicata; altri casi e altre circostanze possono sopravvenire a rendere inutile ed anche pericolosa l'applicazione della formula. *Da un pratico saggio le regole di condotta saranno considerate soltanto come provvisorie;* egli non le applicherà se non *quando non avrà il tempo, o i mezzi di analizzare le circostanze reali del caso* (1).

(1) Cfr. G. Zuccante, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, pagg. 47-50.

Il sistema dello Stuart Mill è adunque, in fondo, un vero sistema di casuistica, di opportunismo, e non si capisce com'egli non s'acconci all'accusa che, appunto, di casuistica, di opportunismo gli vien fatta. Finchè alle regole morali d'utilità rimane un carattere ipotetico ed arbitrario, finchè l'utilitarismo trae il suo criterio da generalizzazioni empiriche e fa tanta parte all'accidentale, al casuale, tale accusa non può mancargli in nessun modo.

Lo stesso Spencer deplora nello Stuart Mill la ristrettezza delle induzioni, la parte soverchia che egli fa all'accidentale e al casuale, e considera il suo utilitarismo come una forma imperfetta e transitoria, che deve essere sostituita da una forma più razionale (1). Il torto dello Stuart Mill, scrive lo Spencer, sta nel supporre che « nel futuro come nel presente l'utilità si deva determinare solo in seguito a risultati osservati, e che non vi sia possibilità di conoscere, per deduzione da principii fondamentali, quale condotta *debba* esser dannosa, e quale *debba* esser utile » (2); mentre, egli continua, « l'idea per la quale io combatto, è che la moralità propriamente detta ha per suo oggetto il determinare *come* e *perchè* alcuni modi della condotta siano dannosi, altri utili; e questi risultati buoni o cattivi non possono esser accidentali, ma devono essere ***conseguenze necessarie della costituzione delle cose***, ed io penso esser questo l'oggetto della scienza morale, dedurre dalle leggi della vita e dalle condizioni d'esistenza, quali specie d'azioni ***necessariamente*** tendano a produrre la felicità e quali specie a produrre l'infelicità » (3).

---

(1) *The Data of Ethics*, cap. IV, pagg. 57-61; Sixth Thousand, London, 1890.

(2) *The Data of Ethics*, cap. IV, pag. 58.

(3) *The Data of Ethics*, cap. IV, pag. 57.

A che giova che lo Stuart Mill, da parte sua, abbia cercato di elevare e nobilitare l'utilitarismo; a che giova che l'abbia fatto disinteressato, o tentato di farlo disinteressato, e v'abbia introdotto il criterio della qualità dei piaceri, se poi non vi cerca norme fisse e costanti, ma norme d'abilità e utilità, valevoli soltanto per gruppi di casi e quindi transitorie; se vi rifiuta ogni universalità e necessità di principii e d'applicazione? (1).

Per quanto non immorale, anzi morale, se altra mai, nelle intenzioni di chi la formula, tale dottrina, che finisce coll'elevare a criterio della condotta l'arbitrio dell'individuo, può diventare al sommo grado immorale; e l'accusa d'immoralità che le vien fatta, è, però, pienamente giustificata.

IV. — Ma vediamo come il Mill risponda ad un'altra accusa.

« Non si ha il tempo, prima d'agire, di calcolare, di comparare gli effetti d'una certa linea di condotta sulla felicità generale »: così suona l'accusa. « Gli è assolutamente », osserva il Mill, « come se si dicesse che

---

(1) In una nota dell'*Utilitarismo* (pagg. 93-94 testo inglese) lo Stuart Mill, rispondendo alle osservazioni dello Spencer, dice che non ha obbiezioni a fare alla sua dottrina, e accetta il concetto che dalle leggi della vita e dalle condizioni d'esistenza si deduca l'effetto delle azioni sulla felicità; soltanto, soggiunge, si devono sopprimere le parole *di necessità*, *necessariamente, necessarily.* Ma questa riserva, ch'egli fa, è gravissima. Negata la *necessità,* negato il *nesso necessario,* voluto dalla stessa natura delle cose, fra le azioni e le loro conseguenze, il concetto fondamentale dello Spencer è sparito, e si ricade nell'empirismo e nel fenomenismo più schietto; l'accidentale, il casuale, il possibile diventano il solo campo in cui s'esercita la morale. Cfr. G. ZUCCANTE, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, pag. 47.

è impossibile dirigere la nostra condotta secondo i principii del cristianesimo, perchè non si ha il tempo, ad ogni occasione in cui si deve operare, di leggere da cima a fondo l'Antico e il Nuovo Testamento». «Si può rispondere», soggiunge, «che si ha il tempo, che è anzi abbastanza lungo, poichè è formato da tutta la durata della razza umana, *the wole past duration of the human species.* Durante tutto questo tempo l'umanità ha imparato per esperienza, *by experience*, quali sono i risultati delle azioni. È da questa esperienza che dipende la prudenza come la moralità della vita. Si parla come se si fosse differito fin qui a incominciare questa serie di esperienze. Pare si creda che a un uomo, a cui viene la tentazione di impadronirsi della vita o dei beni di un altro uomo, si domandi allora, per la prima volta, se il suo omicidio o il suo furto sarà nocivo alla felicità generale». Mentre ciò è assurdo. Qual assurdità maggiore, infatti, del supporre che gli uomini siano d'accordo nel considerare l'utilità come principio di moralità, e non si curino di sapere che cosa è utile, non si curino di avere le loro idee sopra un argomento, che pure è insegnato ai giovani e rinforzato dalle leggi e dall'opinione? Gli uomini hanno già acquistato idee positive intorno alle conseguenze delle azioni sulla felicità; e tali idee formano credenze, regole di condotta per la moltitudine, formano come un codice di moralità, a cui ciascuno s'attiene e deve attenersi nei casi singoli. Certo, i filosofi troverebbero facilmente a ridire su molti punti di tale codice; troverebbero che non è la perfezione, che l'umanità ha molto da imparare ancora intorno agli effetti delle azioni sulla felicità generale; e, infatti, i corollari del principio d'utilità ammettono, come ogni scienza pratica, dei perfezionamenti, perfezionamenti che crescono all' infinito col progresso

dello spirito umano. Ma « considerare le regole di morale come suscettibili di miglioramento è una cosa, e passar sopra alle generalizzazioni intermedie e voler mettere ogni azione individuale direttamente alla prova dei primi principii, è un'altra. È strano che il riconoscimento di un primo principio si consideri come inconciliabile coll'ammissione d'un principio secondario.... Nessuno deduce che l'arte della navigazione non sia fondata sulla conoscenza dell'astronomia, dal fatto che i marinai non sono capaci di attendere ai calcoli dell'almanacco nautico. Essi sono creature ragionevoli e vanno al mare coi calcoli belli e fatti, *they go to sea with it ready calculated.* Egualmente tutte le creature ragione voli s' imbarcano sul mare della vita, colle loro idee belle e fatte sulle comuni questioni di bene e di male, come su molte ben più difficili, di saggio, di stolto. Finchè la preveggenza sarà una qualità umana, le cose andranno così. Qualunque sia il principio di morale che si adotti, la sua applicazione pratica richiede dei principii secondari. L' impossibilità di fare senza di essi è comune a tutti i sistemi, nè può fornire un argomento contro uno di questi, in particolare. Argomentare gravemente come se questi principii secondari non esistessero, come se l'umanità non avesse tratto in passato e non dovesse trarre per l'avvenire alcuna conclusione generale dall'esperienza della vita, è il più alto punto d'assurdità a cui si sia giunti mai nelle controversie filosofiche, *is as hig a pitch as absurdity has ever reached in philosophical controversy* » (1).

E il Mill, è giustizia confessarlo, non poteva rispondere meglio e più trionfalmente all'accusa. Come soste-

---

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pagg. 34-36, testo inglese; pagine 46-49, testo francese.

nere, con ragionevolezza, che non si ha il tempo, prima d'agire, di calcolare, di comparare gli effetti d'un'azione sulla felicità generale, e trovare in questo un motivo di discredito per la dottrina utilitaria? Non si tratta di rifare ad ogni occasione il calcolo, non si tratta, per ogni singola azione, di risalire al principio supremo e di applicarlo *ex novo*. Se si dovesse fare così, non sarebbe più possibile muovere un passo, o certamente la gran macchina della vita procederebbe con singolare lentezza! Basta applicare alle azioni qualche principio secondario; e questi principii secondari esistono già belli e formati: l'umanità ha fatto nel passato, e continua a fare nel presente, esperienze molteplici sulle conseguenze delle azioni rispetto alla felicità generale; e tali esperienze non andarono nè vanno perdute, si son tradotte e si traducono in massime di prudenza, in principii d'azione, formano il fondo delle leggi, costituiscono la pubblica opinione, l'ambiente morale, direi, nel quale si svolge la vita d'ognuno. Come volete, stando così le cose, che, ad ogni caso d'azione, l'individuo perda il suo tempo a rifare un lavoro che già altri hanno fatto per lui? Come non attingerà, anch'egli, alla fonte a cui attingono tutti? Tanto più, poteva aggiungere il Mill, che l'esperienze d'utilità che si son fatte e si vanno facendo, si organizzano e si fissano nei cervelli, si trasmettono, così organizzate, di generazione in generazione, e l'individuo, perciò, nasce con certe nozioni del bene e del male, con certe intuizioni morali, come direbbe lo Spencer. È veramente strano che, per la sola dottrina dell'utilitarismo, si metta innanzi questa necessità del rifarsi, ogni volta che si opera, al principio supremo, questa necessità dell'applicare *ex novo* tale principio, mentre, se mai, ogni altro sistema di morale dovrebbe trovarsi in un'identica condizione!

Ho detto che il Mill risponde trionfalmente all'accusa. Disgraziatamente però quanto egli dice qui, nell'*Utilitarismo,* non è in accordo con quanto dice nella *Logica!* Quanto dice nella *Logica* pare anzi fatto apposta per giustificare l'accusa! S'è visto, infatti, più sopra che nella *Logica* il Mill considera come provvisorie le regole e i principii di azione, e consiglia che si accettino solo quando manchi il tempo di analizzare le circostanze reali del caso che si presenta; quando questo tempo non manchi, ciascuno rifaccia, e per ogni caso, le proprie regole, i propri principii, risalendo alla legge teorica che loro serve di fondamento, esaminando i dati del caso particolare, perdendosi in un eterno lavoro di Penelope, come se l'esperienza del passato non esistesse, come se non esistesse un codice di moralità, risultato di tale esperienza, da applicare alle azioni (1). Proprio il contrario di quanto è detto nell'*Utilitarismo!*

Io credo che il Mill nell'*Utilitarismo,* che è opera posteriore alla *Logica,* abbia voluto, combattendo un'accusa che probabilmente gli veniva dalle affermazioni eccessive ed erronee della *Logica,* provvedere oltre che a difendere se stesso, com'era giusto, anche a correggere quelle affermazioni. Si può, infatti, ammettere ch'egli non avvertisse che quanto diceva nell'*Utilitarismo* era in perfetta opposizione con quanto avea già detto nella *Logica?* Solo si può domandare, se le vere idee del Mill, le idee in cui s'acqueta definitivamente, siano quelle espresse nella *Logica,* o quelle espresse nell'*Utilitarismo.*

V. — D'altre accuse fatte all'utilitarismo il Mill o non s'occupa, o si contenta di accennarvi appena, per-

---

(1) Cfr. *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. XII, pagine 539-543; pagg. 550-553 della trad. francese.

chè poco serie, dice, e non meritevoli di considerazione. Per esempio, « si mettono a carico dell' utilitarismo le infermità dell'umana natura, le difficoltà di cui trovano seminato il cammino della loro vita le persone coscienziose. Si dice che un utilitario potrà fare del suo caso particolare un'eccezione alla regola e, nell'ora della tentazione, vedrà un' utilità più grande nel violare la regola che nell'osservarla ». Come se la dottrina dell'utilità sola, osserva il Mill, offrisse scuse per le cattive azioni e mezzi d' ingannare la propria coscienza! Mentre tutte le dottrine che riconoscono come un fatto immorale la esistenza di considerazioni contradittorie, forniscono in abbondanza simili scuse. « Non è colpa d'una credenza », egli aggiunge, « ma della natura complicata degli affari umani, *of the complicated nature of human affairs* (1), se le regole di condotta non possono essere formate così da non ammettere eccezioni, e se appena qualche specie d'azione si può con sicurezza ritenere o sempre obbligatoria, o sempre condannabile (2). Non v'ha credenza morale che non temperi il rigore delle sue leggi dando a chi opera, sotto la morale responsabilità sua,

---

(1) Il traduttore francese (pag. 50) traduce qui con poca esattezza: « ce n'est pas la faute des croyances, mais bien celle *de la nature humaine,* etc. », mentre il testo inglese (pag. 37) ha: « It is not the fault of any creed, but *of the complicated nature of human affairs,* etc. ».

(2) Anche qui il testo francese non rende con esattezza il testo inglese. Il testo inglese ha, dopo le parole riferite sopra, « that rules of conduct cannot be so framed as to require no exceptions, and that hardly any kind of action can safely be laid down as either always obligatory or always condemnable »; e il testo francese: « s'il y a des exceptions aux règles de conduite, si l'on ne peut jamais dire d'une façon absolue: cette action est bonne, cette autre mauvaise ».

una certa latitudine, per accomodare queste leggi alle particolarità delle circostanze. E naturalmente, in ogni credenza, una volta fatta questa apertura, s' introducono frodi personali e disonesta casuistica, *self-deception and dishonest casuistry get in.* Non esiste sistema, nel quale non sorgano casi evidenti di obbligazione in conflitto. Sono queste le difficoltà reali, i punti scabrosi e per la dottrina della morale e per la coscienza di chi agisce. Praticamente queste difficoltà sono vinte con maggiore o minor successo secondo l' intelligenza e la virtù degl' individui; ma è appena necessario dire che sarà più atto a vincerle chi possieda un supremo principio, al quale possono essere confrontati i diritti e i doveri in conflitto, *to which conflicting rights and duties can be referred.* Se l'utilità è la suprema sorgente delle obbligazioni morali, l'utilità dev'essere invocata a decidere fra loro, quando le loro esigenze siano incompatibili, *when their demands are incompatible* » (1).

E sta bene quanto dice il Mill; ci sono veramente delle difficoltà dipendenti dalle infermità dell' umana natura, dall'estrema complessità degli affari umani, che non possono con giustizia venir imputate alla dottrina dell'utilitarismo, essendo comuni ad ogni altra dottrina morale. Però bisogna convenire che tali difficoltà diventano ben maggiori, quando, per vincerle, non c' è altro criterio, a cui ricorrere, che il criterio dell'utilità. Come impedire, se tutto si misura alla stregua di questo criterio, la frode personale e la casuistica disonesta, *self-deception and dishonest casuistry?*

L'esame dei casi in conflitto è fatto dalla coscienza

(1) *Utilitarianism,* cap. II, pagg. 36-38, testo inglese; pagine 49-51, testo francese.

sotto la morale responsabilità sua, siamo d'accordo; ma questa coscienza potrà essere sufficientemente illuminata, potrà servirsi, con discrezione ed onestà, della latitudine che le viene concessa, nell'applicare le regole alle particolarità delle circostanze, se nessun'altra luce le fu fatta balenare se non quella dell'utilità; se si sarà formata, per così dire, di considerazioni esclusivamente utilitarie? « Se l'utilità è la sorgente suprema delle obbligazioni morali », scrive il Mill, « ad essa spetta decidere quando sieno in conflitto ». Ma di quale utilità s'intende parlare qui? Di quella dell' individuo, o di quella della specie? Noi lo sappiamo: lo Stuart Mill nega che l'utilità, sorgente suprema delle obbligazioni morali, sia soltanto l'utilità dell' individuo; e la estende alla generalità: ma chi potrà impedire all' individuo, il quale non abbia altra guida di condotta che l' utilità, di considerare l'utilità sua soltanto e di passar sopra a quella degli altri? Utilità di fronte ad utilità, per lui varrà sempre meglio la sua. O perchè dovrebbe valere di più quella degli altri? In tal caso, non sarebbe più l'utilità la sorgente della morale, ma qualche altra cosa. Le obbligazioni in conflitto a che cosa si riferiscono? Non occorre dirlo; ad azioni che abbiano per termine, le une, l'utilità dell'individuo, le altre, l'utilità della specie. Come si comporterà l'uomo in questi casi? Secondo il criterio dell'utilità, e, poichè le utilità sono in conflitto, guardando ad esse coll'occhio di *uno spettatore disinteressato,* dice il Mill altrove. Ma come si può, insieme, guardare all'utilità ed essere disinteressati? Utilità e disinteresse si escludono; sicchè, in quei casi di obbligazioni in conflitto, si dovrebbe finire col non decidersi mai. Quando sono in giuoco l'utilità mia e l'utilità degli altri, non è possibile, s'io devo aver di mira

soltanto l'utilità, ch'io sia disinteressato; se lo sono, o lo posso essere, vuol dire che non miro all'utilità, ma a qualche altra cosa.

Intanto, però, il Mill suppone che sola salvezza sia nell'applicazione del principio d'utilità, e che solo il sistema utilitario abbia un principio supremo, e ne siano privi gli altri. « L'applicazione del principio potrà essere difficile », egli scrive, « ma un principio varrà meglio di nessuno affatto, *is better than none at all;* negli altri sistemi, invece, le leggi morali reclamano tutte un'autorità indipendente, non hanno un arbitro comune autorizzato a interporsi fra loro; i loro reclami di precedenza si fondano, press'a poco, su considerazioni sofistiche, *in other systems, the moral laws all claiming independent authority, there is no common umpire entitled to interfere between them; their claims to precedence one over another rest on little better than sophistry* » (1). Pare di sentire il Bentham, quando, criticando il principio ch'egli chiama *della simpatia e dell'antipatia*, e sotto il quale si raccolgono, secondo lui, tutti i sistemi di morale che non ammettono a guida della condotta l'utilità, lo accusa di essere arbitrario, di non approvare o biasimare che per sentimento, di non ammettere altra ragione dei suoi giudizi che i giudizi stessi, di essere nulla più che faccenda d'umore, d'immaginazione, di gusto, d'introdurre in morale l'anarchia, impedendo il formarsi d'una misura comune, d'un tribunale universale, al quale si possa in ogni caso fare appello (2).

---

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pag. 38, testo inglese; pag. 51, testo francese.

(2) DUMONT DE GENÈVE, *Traité de législation civile et penale*, Paris, 1802, vol. I, cap. III, pagg. 10-16. Cfr. BENTHAM, *Introduction tho the principles of morals and legislation*, cap. II, § 11 e seguenti.

CAPITOLO III.

Sanzione e obbligazione. — Lo Spencer e il Bain.

Sanzione. — Obbligazione morale. — Genesi del sentimento d'obbligazione. — Estrema complessità di tale sentimento. — Di qui quel suo carattere mistico. — Il sentimento d'obbligazione, per quanto acquisito, ha tuttavia una base naturale. — I sentimenti sociali. — Oscillazioni e contraddizioni nella sottile, minuziosa analisi del Mill. — Osservazioni critiche. — L'obbligazione morale nello Spencer. — L'obbligazione morale nel Bain. — Confronto di queste due dottrine fra loro e con quella corrispondente dello Stuart Mill. — All'associazione s'aggiungono, nello Spencer, a spiegare l'obbligazione, l'evoluzione e la trasmissione ereditaria e, in generale, un elemento primitivo e veramente più profondo. — E, nel Bain, s'aggiunge l'idea d'autorità, autorità interna, riflesso e imitazione dell'autorità esterna; idea ingegnosa, che spiega assai bene quel che di coattivo che c'è nell'obbligazione.

I. — È tempo di passare alla *sanzione suprema del principio d'utilità,* di cui il Mill s'occupa nel capitolo III dell'*Utilitarismo*.

Si pone spesso, e con ragione, osserva il Mill, quando si tratta d'un principio di morale, la questione: Quale è la sua sanzione? Per quali motivi gli si deve obbedire? A quale sorgente attinge la sua forza d'obbligazione? Questa questione è ripetuta spesso e all'utilitarismo in particolare, assumendo per esso la forma d'un'obbiezione; ma, in realtà, interessa tutti i sistemi. Ogni persona che voglia rendersi conto della morale che

abbraccia, ogni persona che voglia adottare un principio e ad esso riferire la moralità, non può fare a meno di porsela. Solo la morale ordinaria, la morale dell'abitudine, *customary morality,* quella che è consacrata dall'educazione e dall'opinione, e che non ha valore scientifico, si presenta allo spirito come obbligatoria in se stessa, *in itself obligatory;* solo a un seguace di questa morale parrebbe un paradosso, quasi, l'asserzione che anch'essa trae, in fondo, il suo carattere d'obbligazione da qualche principio non ancora circondato, in origine, dall'aureola che dà il costume (1).

Il principio d'utilità o ha, o non v'ha ragione che non possa avere, tutte le sanzioni di ogni altro sistema di morale. Queste sanzioni sono interne od esterne. Delle sanzioni esterne non occorre dire a lungo. Sono la speranza del favore, o il timore del malcontento dei nostri simili o di Dio, combinati colla simpatia e l'affezione che possiamo avere per quelli, coll'amore e la riverenza che possiamo avere per questo e da cui siamo spinti a fare la sua volontà, senza occuparci delle conseguenze personali della nostra condotta. Perchè non dovrebbero queste sanzioni essere motivi d'azione per gli utilitari, come lo sono per gli aderenti agli altri sistemi? L'idea del favore o del malcontento, del premio o del castigo, fisico o morale, che Dio o i nostri simili ci riservano, rinforza la morale utilitaria; e più questa morale sarà accettata e con maggiore intensità, e più i risultati dell'educazione e della coltura generale tenderanno alla scopo (2).

Quanto alle sanzioni interne, si riducono alla san-

(1) *Utilitarianism*, cap. III, pag. 39, testo inglese; pag. 53, testo francese.

(2) *Utilitarianism*, cap. III, pagg. 40-41, testo inglese; pagg. 55 e 56 testo francese.

zione del dovere. « La sanzione interna del dovere », scrive il Mill, « qualunque sia il nostro principio del dovere, è unica e la stessa, *one and the same,* un sentimento della nostr'anima, *a feeling in our own mind,* un dolore più o meno intenso, che accompagna la violazione del dovere e che, nelle nature morali ben coltivate, s'eleva, nei casi più gravi, al punto da far arretrare davanti a questa violazione come davanti a un'impossibilità, *as an impossibility.* Questo sentimento, quando è disinteressato, *disinterested,* e si connette colla pura idea del dovere, *the pure idea of duty,* e non con qualche forma particolare di esso, o con qualche circostanza meramente accessoria, è la essenza della coscienza ». Come esiste effettivamente, però, questo sentimento, soggiunge il Mill, è fenomeno assai complesso, « è in generale tutto rivestito e incrostato, *encrusted*, di associazioni collaterali, provenienti dalla simpatia, dall'amore e anche più dalla paura, da tutte le forme del sentimento religioso, dai ricordi dell'infanzia e di tutta la nostra vita passata, dalla stima di noi stessi, dal desiderio della stima degli altri, e qualche volta anche dall'umiliazione volontaria, *self-abasement.* Appunto, questa estrema complessità è l'origine di quella specie di carattere mistico che, per una tendenza dello spirito umano, si attribuisce all'idea di obbligazione morale.... La sua forza risiede nell'esistenza d'una massa di sentimenti, che devono essere spezzati per operare contrariamente al nostro criterio del bene, e che, se, ciò non ostante, operiamo contrariamente a questo criterio, dovranno probabilmente essere affrontati poi come nemici nella forma del rimorso, *in the form of remorse* » (1).

---

(1) *Utilitarianism,* cap. III, pagg. 41-42, testo inglese; pagg. 56 e 57 testo francese.

Anche questa sanzione interna speciale del dovere e dell'obbligazione appartiene alla dottrina utilitaria; e io non vedo, osserva il Mill, per gli utilitari difficoltà a rispondere alla questione, quale sia la sanzione del principio particolare d'utilità. « La sanzione suprema d'ogni morale (sanzioni esterne messe a parte), è un sentimento subbiettivo del nostro spirito, *a subjective feeling in our own minds,* sta nei sentimenti coscienti dell'umanità, *the conscientious feelings of mankind* »; nè in altro può consistere per la dottrina utilitaria. « Naturalmente, tale sanzione non ha alcuna autorità efficace in quelli che non provano i sentimenti ai quali essa fa appello ». Ma questi sentimenti in ogni modo esistono, sono un fatto; la realtà loro, la grande efficacia che esercitano su quelli in cui sono debitamente coltivati, sono provate dall'esperienza, *by esperience.* « Non v'ha ragione che non possano essere coltivati al più alto grado, in connessione coll'utilitarismo, come con qualunque altra regola di morale, *with the utilitarian as with any other rule of morals* » (1).

Come si vede, il Mill, mentre afferma appartenere all'utilitarismo la sanzione del dovere e dell'obbligazione, si studia soprattutto di presentarla come un fatto interno, come un sentimento; se a questo sentimento corrisponda qualche cosa di obbiettivo, egli non si cura di vedere; anzi, critica coloro che questo che di obbiettivo son disposti a vederci. « Si crede generalmente », scrive egli, « che chi vede nell'obbligazione morale un fatto trascendente, *a trascendental fact,* una realtà obbiettiva, *an objective reality,* appartenente alla sfera delle cose in sè, *belonging to the province of « Things*

---

(1) *Utilitarianism*, cap. III, pagg. 42-43, testo inglese; pagg. 57 e 58 testo francese.

in themselves », sia più disposto a obbedire a questa obbligazione di chi la credesse puramente subbiettiva, avente sua sede soltanto nella coscienza umana. Ma, qualunque sia l'opinione d'una persona su questo punto d'ontologia », aggiunge, « ciò che spinge realmente questa persona, è un sentimento interno, *subjective feeling,* ciò che la modera e governa, è la forza di questo sentimento, *its strength.* In nessuno la credenza che il dovere sia una realtà obbiettiva, è più forte della credenza nella realtà obbiettiva di Dio; e, tuttavia, la fede in Dio, in quanto separata dalla aspettazione d'una ricompensa o punizione effettiva, opera sulla condotta soltanto attraverso e in proporzione al sentimento subbiettivo religioso, *through, and in proportion to the subjective religious feeling* ». Altrettanto dicasi del dovere, pare voglia concludere il Mill: esso agisce sempre come sentimento e in quanto sentimento. « I moralisti trascendenti, egli continua, devono credere che la sanzione morale del dovere non possa esistere nello spirito, *in the mind,* che a condizione di avere la sua radice *fuori* dello spirito, *out of the mind*; devono credere che, se una persona potesse dire a sè stessa: ciò che mi dirige e che si chiama la mia coscienza, è solamente un sentimento del mio spirito, questa persona potrebbe forse concludere che, quando il sentimento cessa, l'obbligazione cessa pure, e, se trova il sentimento contrario ai suoi progetti, può metterlo in non cale e cercare di giungere a liberarsene ». Ma i moralisti trascendenti hanno torto, egli soggiunge. Forsechè la credenza che l'obbligazione morale abbia la sua radice fuori dello spirito, renderà il sentimento di essa così forte da non poter giungere a liberarsene? I fatti mostrano il contrario! Tutti i moralisti riconoscono e lamentano la facilità con cui generalmente la coscienza si può ridurre

al silenzio e soffocare, *can be silenced or stifled*. Questo pericolo esiste per la dottrina utilitaria, come per qualunque altra dottrina morale. La questione, se si deva obbedire alla propria coscienza, è questione che pongono a se stessi tanto gli utilitari, quanto quelli che non hanno mai sentito parlare del principio d'utilità; e però, dal fatto che gli utilitari non riconoscono l'obbligazione e il dovere che sotto la forma del sentimento, non si tragga nuovo argomento d'accusa contro la dottrina utilitaria (1).

Del resto, il sentimento del dovere e dell'obbligazione è innato, *innate*, o acquisito, *implanted?* Non occorre, osserva il Mill, risolvere qui la questione; occorre soltanto far notare che, qualunque sia il lato dell'alternativa a cui ci si attiene, l'utilitarismo non ha a soffrirne. Supponiamo che sia innato. « Se v'ha qualche cosa d'innato in tale materia, non vedo perchè non sarebbe la preoccupazione per i piaceri e i dolori degli altri, *regard to the pleasures and pains of others*. Se v'ha un principio di morale intuitivamente obbligatorio, *intuitively obligatory*, direi che dev'esser questo, *I should say it must be that* ». E, in tal caso, la morale utilitaria, oltrechè coinciderebbe colla morale intuitiva e non avrebbe più oltre a litigare con essa, che pur ammette come una fonte d'obbligazione morale il sentimento di simpatia, avrebbe anche il vantaggio di accrescere l'efficacia della sanzione interna, se pur è vero che la credenza nella natura innata dell'obbligazione e del dovere accresce tale efficacia (2).

---

(1) *Utilitarianism*, cap. III, pagg. 43-44, testo inglese; pagg. 58 e 59 testo francese.

(2) If the belief in the trascendental origin of moral obligation gives any additional efficacy to the internal sanction, it appears to me that the utilitarain principle has already the benefit of it. Pag. 45 dell'*Utilitarianism*.

Dato, per contro, come io credo, osserva il Mill, che il sentimento dell'obbligazione e del dovere non sia innato, resta con ciò diminuita l'efficacia sua? Quello che è acquisito può diventar naturale, e avere, quindi, l'efficacia di ciò che viene dalla natura. Il sentimento morale non è una parte della nostra natura, *a part of our nature*, vale a dire, non è, in un grado percettibile, presente in tutti noi; e, tuttavia, può sorgere spontaneamente, può, per la cultura, assumere un alto grado di svolgimento, può radicarsi in noi con grande tenacia. Non v'ha cosa anche assurda, malvagia, che, per l'influenza di sanzioni esterne, per la forza delle prime impressioni, non possa radicarsi in noi e agire sullo spirito umano con tutta l'autorità della coscienza, *with all the autority of conscience;* non v'ha cosa che non possa intrinsecarsi in noi e trasformarsi in natura nostra: perchè non dovrebbe, allo stesso modo, radicarsi in noi, sotto la forma dell'obbligazione e del dovere, l'utilità? « Dubitare », conclude il Mill, « che si possa, adoperando i medesimi mezzi, dare la stessa potenza al principio d'utilità, anche se non avesse il suo fondamento nella natura umana, sarebbe andar contro ad ogni esperienza, *would be flyng in the face of all esperience* ». L'utilità adunque, per via di opportune associazioni, è in grado di far sorgere il sentimento del dovere e dell'obbligazione, il quale, benchè non naturale, benchè non inerente propriamente alla nostra natura, si può però considerare come naturale, nello stesso modo che « naturali all'uomo sono il parlare, il ragionare, il costruire città, il coltivare la terra, che pur sono facoltà acquisite, *acquired faculties* » (1).

---

(7) *Utilitarianism*, cap. III, pagg. 44-46 testo inglese; pagg. 60, 61 e 62 testo francese.

Qui, evidentemente, il Mill ripete quanto ha già detto in rispetto alla coscienza morale; chè coscienza morale, dovere, obbligazione sono, in fondo, lo stesso fenomeno, considerato da punti di vista differenti. Ma, come già per la coscienza morale, osserva ora, per l'obbligazione e il dovere, che ciò che è effetto d'una associazione artificiale potrebbe, quando la cultura intellettuale fosse molto progredita, non resistere alla forza dissolvente dell'analisi, *to the dissolving force of analysis* (1), e che perciò è necessario, a impedire la dissocia-

---

(1) Il Mill avea paura veramente della forza dissolvente dell'analisi e della critica. Egli aveva sperimentati in se stesso, l'abbiamo visto nella I[a] Parte (pagg. 44 e sgg.), gli effetti deleteri di questa forza! Anche in una lettera a Gustavo D'Eichthal (*Correspondance* cit., pagg. 117 e sgg.) egli si esprime chiaramente in proposito: « Io ho una grande ripugnanza per la controversia, e sono persuaso che la discussione, in quanto discussione, ha prodotto raramente qualche cosa di buono. Ciò vi prova quanto completamente io sono guarito di quelle *abitudini critiche,* che voi supponete essere il solo ostacolo a che io adotti interamente la dottrina della vostra scuola. Questo *spirito critico* è press'a poco il solo che prevalga negli uomini migliori e meglio colti di questo paese così come in Francia; e sarà uno degli oggetti de' miei sforzi filosofici e pratici contribuire alla formazione d'una migliore tendenza di spirito.... Io sono nemico d'ogni modo di distruggere l'errore, che non consista nello stabilire e nell'inculcare (quando ciò sia possibile) la verità opposta — una verità inconciliabile con lo stato intellettuale e morale donde proveniva l'errore —. Così solamente noi possiamo mantenere il bene che esiste già, e produrre il meglio.... La verità non avrà altro nemico che lo *spirito critico,* che toglie agli uomini la volontà di ricercare la verità in mezzo all'errore etc. ». E, tuttavia, egli ha fatto pur sempre un grand'uso dell'analisi e della critica, applicandole inesauribilmente ai fatti dello spirito. Una vera avversione per l'analisi e la critica ebbe, invece, il Carlyle. Nessun'analisi è in grado, per il

zione, un qualche cosa di veramente naturale, con cui l'associazione sia in armonia e che le serva di fondamento. « Se il sentimento del dovere, quando è associato coll'utilità, apparisse qualche cosa di arbitrario ; se non

---

Carlyle, di esaurire l'essenza dell'uomo. Il Locke e i suoi seguaci hanno voluto applicare le loro analisi a tutta la vita dello spirito ; l'hanno, invece, disciolta e meccanizzata. E specialmente hanno meccanizzato la vita dello spirito gli utilitari, riconducendola alla meccanica dei sentimenti di piacere e di dolore, escludendo qualsiasi attività originaria, spontanea e indipendente. L'utilitarismo sostituisce il morto meccanismo dell'interesse alla vivente moralità personale. Il Carlyle combatte con ardore quella ch'egli chiama « filosofia della causa e dell'effetto », e, con lo stesso ardore e per il medesimo motivo, la morale che si fonda sopra « il guadagno e la perdita ». La psicologia analitica e la dottrina dell'utilità attribuiscono, per il Carlyle, troppa importanza alla riflessione cosciente; mentre tutto ciò che è grande, nasce e cresce in silenzio ; la piena e chiara coscienza rimpicciolisce e meccanizza ogni cosa. « Da ogni parte si è cacciato via il vivente artigiano per far posto ad un operaio senz'anima ». « La filosofia di quest'età non è quella d'un Socrate, d'un Platone, d'un Hooker, d'un Taylor, che persuada gli uomini della necessità e del pregio infinito del valore morale; che insegni la grande verità che la felicità dipende dalla volontà, la quale è in noi, e non dalle circostanze, le quali sono fuori di noi; è quella, invece, di uno Smith, di un de Lorme, di un Bentham, che persuadono soprattutto il contrario di ciò che sopra dicemmo; cioè che la forza e la dignità dello spirito che sono in noi, sono, esse stesse, create e causate da quelle circostanze esteriori, da cui dipende la nostra felicità ». « Invocando le forze delle circostanze, noi abbiamo cessato d'invocare ogni forza, sorgente da noi, e ci siamo incatenati assieme come i rematori di qualche immensa galera, uniforme di movimenti e di costumi ». (CARLYLE, *Segni dei tempi,* passim).

Intorno ai rapporti del Carlyle collo Stuart Mill, in particolare, vedi LESLIE STEPHEN, *The English Utilitarians,* III, pa-

vi fosse nella nostra natura una classe potente di sentimenti con cui l'associazione fosse in armonia, che ci facesse provare come ingenito quel sentimento, che ci spingesse non solo a caldeggiarlo negli altri (al che molti motivi interessati ci spingono), ma anche ad accarezzarlo in noi stessi; se, in una parola, non avesse, quel sentimento, una base naturale, *a natural basis*, potrebbe ben accadere che quell'associazione, anche dopo che fu radicata dall'educazione, venisse disciolta dall'analisi, *might be analysed away* ». E questo fondamento naturale, questa base solida, come già della coscienza morale, anche del sentimento del dovere e dell'obbligazione, sta per il Mill nei sentimenti sociali dell'umanità, *the social feelings of mankind;* « è il desiderio d'essere in unione coi nostri simili, desiderio che è già un prin-

---

gine 41-43; e ai suoi atteggiamenti e ai suoi rapporti cogli utilitaristi e coll'utilitarismo, in genere, vedi la stessa opera dello STEPHEN, III, pagg. 466-477.

Il Carlyle non aveva mai voluto intendere nel Mill la considerazione rigorosamente razionale della coscienza e della vita, da lui applicata nelle sue ricerche: nel Mill l'entusiasmo e l'interiorità personale non erano incompatibili coll'infaticabile ricerca delle leggi e delle cause dei fenomeni; e ciò non avrebbe voluto il Carlyle. « Il poveretto », diceva questi del Mill, « dovette lottare per uscire dal benthamismo, e le commozioni dell'animo ed i dolori da lui sofferti lo condussero a idee che non sono mai cadute in mente al Bentham. Egli è nondimeno di un soverchio zelo nel voler tutto dimostrare. Se John Mill potesse giungere in cielo, non sarebbe certamente contento fino a che non avesse scoperto l'ordinamento e la struttura d'ogni cosa. Per mio conto, non mi affannerei di certo intorno al macchinario, e rinunzierei a sapere se fra gli angeli debba esservi un ceto operaio od una classe di lavoratori ». (*Memories of old Friends from the Journals of Caroline Fox* », I, pag. 268, Tauchn. ed.).

cipio potente nell'umana natura, e che felicemente, grazie all'influenza della civiltà in progresso, anche senz'essere inculcato espressamente, ***even without express inculcation,*** tende a diventare sempre più forte » (1).

Per verità, aggiunge tosto il Mill, quasi pentendosi di aver chiamato naturali i sentimenti sociali, « questi sentimenti sociali sono, in molti individui, meno forti dei sentimenti egoistici, e spesso ***mancano affatto, often wanting altogether;*** ma ***per quelli che li hanno*** », egli continua riprendendosi, « ***possiedono tutti i caratteri di sentimenti naturali, all the characters of a natural feeling;*** alla loro mente non si presentano come una superstizione dell'educazione, o come una legge dispotica imposta dal potere della società, bensì come un attributo di cui non sarebbe bene per loro esser privi, ***an attribute which it would not be well for them to be without*** » (2). Benchè derivino essi pure, come derivano veramente, in gran parte, da un'associazione, associazione fra lo stato dell'uomo individuo e la società, fra lo stato dell'uomo individuo, a cui è impossibile vivere al di fuori della società, e la società, che gli offre tutte le condizioni del vivere (3), i sentimenti sociali sono, però, naturali, o si possono considerare come naturali. Per essi l'individuo prende un interesse sempre più grande al bene degli altri, giunge

(1) *Utilitarianism,* cap. III, pag. 46 testo inglese; pagg. 62-63 testo francese.

(2) *Utilitarianism,* cap III, pag. 50 testo inglese; pagg. 67-68 testo francese.

(3) *Utilitarianism,* cap. III, pag. 47-48, testo inglese; pagg. 63, 64 e 65, testo francese, dove ciò è spiegato largamente. Cfr. quanto s'è detto sopra, nel cap. I di questa III Parte, intorno alla coscienza morale.

ad aver coscienza di sè come d'un essere che deve *naturalmente* dei riguardi agli altri, e per cui il bene degli altri diventa una cosa naturale e necessaria, *a thing naturaly and necessary*, da averne cura, come d'una delle condizioni fisiche della nostra esistenza, *like any of the physical conditions of our existence*. Anche se una persona non avesse tali sentimenti sociali, il suo interesse sarebbe che gli altri li avessero, e sarebbe spinta da questo a incoraggiarli negli altri, in tutti i modi. I più piccoli germi dei sentimenti sociali sono posti, mantenuti e nutriti dal contagio della simpatia e dalle influenze dell'educazione, *by the contagion of sympathy and the influences of education*; lasciando che una tela completa di associazioni corroboranti, *corroborative association*, è tessuta intorno ad essi dall'azione potente delle sanzioni esterne. Questo modo di concepire noi stessi e la vita è sentito più e più come naturale, *more and more natural*. In uno stato progressivo dello spirito umano, vanno crescendo sempre più le influenze che tendono a far nascere, in ogni uomo, il sentimento della unione sua coi suoi simili, *a feeling of unity with all the rest*; e, se pensiamo che questo sentimento sia insegnato come una religione, *taught as a religion*, che tutte le forze dell'educazione, delle istituzioni, dell'opinione mirino come ad avviluppare l'uomo, fin dall'infanzia, dentro la rete di questo sentimento, messo in pratica; se, come ha mostrato il Comte nel suo *Sistema di politica positiva*, il culto dell'umanità, anche senza l'ajuto della credenza in una Provvidenza, può assumere la potenza materiale e l'efficacia sociale d'una religione, impadronendosi della vita d'un uomo, colorendone il pensiero, il sentimento, l'azione; nessuno avrà paura che non sia sufficiente la sanzione suprema della morale della felicità, *no one.... will feel any misgiving about*

the sufficiency of the ultimate sanction for the Happiness morality. Chi sente profondo l'amore degli uomini; chi ha la convinzione che quest'amore è il più bell'ornamento della vita, e non vorrebbe esserne privo in nessun modo; chi considera quest'amore non come un che di appiccaticcio, di aggiunto, ma come un effetto della sua stessa natura, trova, in questa convinzione, la sanzione suprema della morale della felicità, *this conviction is the ultimate sanction of the greatest-happines morality.* È questa convinzione che, negli spiriti bene sviluppati, rinforza i motivi offerti dalle sanzioni esterne, in ciò che riguarda il far bene ad altri; « e, quand'anche le sanzioni esterne mancassero od operassero in contraria direzione, costituisce in se stessa una forza d'obbligazione, la cui potenza è in rapporto colla sensitività e l'intelligenza dell'individuo, *constitutes in itself a powerful internal binding force, in proportion to the sensitiveness and thoughtfulness of the character* » (1).

II. — Nel capitolo III dell' *Utilitarismo*, come si vede, il Mill ha cercato di affrontare e risolvere una delle questioni più poderose della morale. Stabilita nei suoi principii la morale utilitaria; stabiliti il criterio e la misura delle azioni buone e cattive, dei piaceri inferiori e superiori; visto come non già la felicità individuale deva essere lo scopo dell'azione, ma la felicità generale; difesa la morale utilitaria dalle accuse che le vengono da varie parti; conosciuto tutto ciò che è necessario conoscere per operare moralmente; restava che, dal dominio della scienza, si passasse in quello della pratica; restava che si determinasse ciò che ci obbliga a fare quello che sappiamo esser bene, a non fare quello

---

(1) *Utilitarianism*, cap. III, pagg. 47-51, testo inglese; pagine 64-68, testo francese.

che sappiamo esser male. La questione dell'*obbligazione*, ecco la questione da risolvere.

Ma *obbligare* per lo Stuart Mill, come per ogni altro utilitario, vale *sanzionare*. Sentirsi obbligati a fare un'azione vale sentirsi minacciati, se non la si fa, minacciati esteriormente, o interiormente, dal timore, o dal rimorso. La questione dell'obbligazione morale, per ciò, è per lo Stuart Mill la questione della sanzione; e, nel caso speciale del sistema utilitario, tutto si riduce a vedere se, anche in esso, le tre specie di sanzione, umana, divina ed interna, accompagnino la violazione della legge morale. Delle sanzioni umana e divina, cioè delle sanzioni esterne il Mill, s' è visto, non discorre a lungo; non è difficile mostrare ch'esse appartengono alla morale utilitaria, come a qualunque altro sistema di morale. Ma la sanzione interna, cioè, in fondo, la sanzione del dovere, che si esplica nella soddisfazione o nel rimorso, si può sostenere che appartenga alla morale utilitaria? Il Bentham e l'Helvetius, utilitari decisi e conseguenti, non aveano ammesso altre sanzioni che le esterne; il rimorso e la soddisfazione della coscienza non erano per loro che illusioni, utili in vero, ma illusioni; e il La Mettrie, andando anche più oltre, avea sostenuto che il rimorso è un'assurdità, poichè succede all'azione, anzichè precederla e impedirla; sicchè o l'azione ha conseguenze dolorose, e il rimorso, inutile, non fa che aggiungere nuove pene a quelle che si hanno già; o l'azione ha conseguenze felici, e il rimorso non ha ragione d'essere e conviene bandirlo da noi.

Lo Stuart Mill non cade nell'errore dell'Helvetius e del Bentham, ancora meno nella tesi paradossale del La Mettrie. Anche qui egli va dall'esterno all' interno, dal di fuori al di dentro; oltre le sanzioni esterne, egli ammette anche una sanzione interna. Non è un

fatto questa sanzione interna della soddisfazione o del rimorso? E la sua sorgente è nel fondo della coscienza. Qualunque sia il principio di morale che si abbraccia, questa sanzione interna non manca; « è un sentimento della nostra anima, un dolore più o meno intenso, che accompagna la violazione del dovere, e che, nelle nature morali ben educate, s'eleva, nei casi più gravi, al punto da far arretrare davanti a questa violazione, come davanti a un'impossibilità ». In queste parole il Mill ha il tono e la gravità d'un moralista *a priori*. In quelle che seguono: « allorquando questo sentimento è *disinteressato, disinterested,* e si connette colla *pura idea del dovere, the pure idea of duty,* è la *essenza della coscienza, the essence of conscience* », si direbbe entrato addirittura nel campo della dottrina avversaria. E, infatti, è il sentimento d'obbligazione che costituisce, pei moralisti kantiani, l'*essenza della coscienza;* e questo sentimento dev'essere, per loro, *disinteressato,* e a null'altro congiungersi che all'*idea pura del dovere.* Il Bentham avea per divisa: *qui non sub me, contra me,* e intendeva, con questo, di non voler fare alcuna concessione agli avversari, di rimanere rigidamente chiuso nella sua intransigenza. Lo Stuart Mill, invece, qui prende a prestito dagli avversari una loro dottrina. Ciò che separa ancora, in questa parte, lo Stuart Mill dai moralisti kantiani, è che il rimorso è ancora, per lui, un dolore, una pena, *a pain,* uno stato passivo dell'anima, mentre, per quelli, è uno stato attivo, una rivolta, una specie di vittoria della volontà libera su ciò che l'avea un istante prostrata.

Del resto, lo Stuart Mill, fatta appena questa concessione agli avversari, ritorna tosto sui suoi passi, ritorna a una concezione più veramente utilitaria e sperimentale, applicando il suo principio favorito dell'associazione. Il sentimento dell'obbligazione è fenomeno

assai complesso: il *semplice fatto*, *the simple fact*, è, in generale, tutto rivestito e incrostato di associazioni collaterali, provenienti da varie sorgenti; questa estrema complicazione è la causa di quel carattere mistico che si attribuisce all'idea di obbligazione morale, e, insieme, la forza del sentimento corrispondente; è nella massa dei sentimenti associati che sta la forza del sentimento d'obbligazione; è questa massa di sentimenti che bisogna rompere e infrangere, per operare contrariamente al bene, e che si presenta poi a noi come nemica, sotto la forma del rimorso. Il Mill non poteva essere più deciso nel seguire qui la via per cui l'Hartley avea messo l'utilitarismo.

In queste associazioni, però, che stanno attorno al *fatto semplice* dell'obbligazione, come trovare l'elemento dominante, l'elemento da cui prende tono e colorito, per così dire, il fenomeno complesso che ne risulta? Il Mill enumera vari elementi associantisi: enumera la simpatia, l'amore, il timore; enumera le forme del sentimento religioso, i ricordi dell'infanzia e della vita passata, enumera la stima di noi stessi, il desiderio della stima degli altri, perfino l'umiliazione volontaria; ma non dice quale di questi elementi prevalga sugli altri; o tutt'al più, nominando il timore, si limita a premetergli i due avverbi: *anche più*, *still more,* facendo capire che a questo spetta il primo posto; il che è troppo poco.

Nella *Filosofia di Hamilton,* però, dove la stessa questione dell'obbligazione è trattata, sebbene da un punto di vista differente, il Mill è molto più esplicito, e riduce, addirittura, l'obbligazione al timore del castigo. Sentirsi obbligati a far un'azione vuol dire, in origine, sentirsi minacciati, se non la si fa; dover rispondere di essa, subendo un castigo. È tanto vero che la minaccia del

castigo è la fonte prima dell'obbligazione, che essa si trova ben di rado, o manca affatto, dove manca questa minaccia; i despoti d'Oriente, ad esempio, a cui nessuno può domandar conto del loro operato, non si sentono obbligati, non hanno il sentimento della responsabilità, o ne hanno ben poco; nelle società, poi, dove si conservano nettamente le divisioni delle caste e delle classi, gli uomini mostrano bensì il sentimento più vivo dell' obbligazione e della responsabilità, di fronte ad eguali, che possono domandar conto delle loro azioni, ma non ne lasciano scorgere la minima traccia, di fronte ad inferiori che non lo possono. Il che non vuol dire, però, che l'obbligazione, il sentimento della responsabilità, non sia altro, in fondo, che un calcolo interessato, non sia che l'aspettazione e il timore d'un castigo che viene dal di fuori; mancherebbe, in tal caso, quel che di intimo e profondo, ch' è il suo carattere essenziale. Lo Stuart Mill ricorre qui ancora al suo principio d'associazione, e osserva che, quando s'è pensato per lungo tempo che un dato castigo è la conseguenza d'una data azione, l'associazione tra il castigo e l'azione si fa così stretta e indissolubile, che uno dei due termini, per così dire, si distrugge nell'altro, e l'azione diventa dolorosa in se stessa, quand'anche, in un caso particolare, si potesse esser sicuri di compierla, senz'averne a temere alcuna conseguenza dolorosa (1). L'azione assume, così, ai nostri occhi come un' intrinseca reità e sconvenienza, e noi proviamo come una necessità interiore ad astenercene. « Fin dalla prima infanzia l'idea dell'azione malvagia » (vale a dire, aggiunge il Mill, dell'azione proibita o dell'azione dannosa per gli altri), « e l'idea di ca-

---

(1) *Philosophie de Hamilton* (traduz. Cazelles), Paris, Germer Baillière, 1869, cap. XXVI, pagg. 557-559.

stigo si presentano insieme al nostro spirito, e l'intensità delle impressioni fa che l'associazione, la quale le lega, ci offra il più alto grado d'intimità. Non è estraneo e contrario alle abitudini dello spirito umano, che noi possiamo, in queste circostanze, conservare il sentimento e dimenticare la ragione che gli serve di base. Il più delle volte, anzi, durante la nostra prima educazione, questa ragione non è stata presentata al nostro spirito. Le sole idee che si sono presentate, sono quella del male e quella del castigo, e un'associazione inseparabile s'è creata fra loro direttamente, senza il soccorso o l'intervento d'alcun'altra idea » (1). L'associazione adunque, per mezzo del timore del castigo, spiega il sorgere del sentimento d'obbligazione. « Per respingere questa conclusione », osserva il Mill, « sarebbe necessaria una prova positiva; per esempio, sarebbe necessario provare che il sentimento dell'obbligazione precede, nell'ordine di svolgimento, ogni esperienza di castigo. Ma non s'è prodotta, nè si può produrre questa prova. La difficoltà di osservare le operazioni mentali dell'infanzia impedisce di fornire una prova diretta; però noi non dobbiamo ammettere un fatto mentale come ultimo, se si può spiegare con altre proprietà del nostro spirito » (2).

E parrebbe che questa soluzione che il Mill, nella *Filosofia di Hamilton,* dà al problema dell'obbligazione, fosse definitiva. Ma, per il Mill, nessuna soluzione è veramente definitiva: mente acuta e profonda, ei scorge tutti i lati e gli aspetti d'un problema, e, appena ne ha messo in luce uno, ecco gli si presenta subito un altro, e questo studia, e di questo s'occupa così inten-

(1) *Philosophie de Hamilton,* pag. 568.
(2) *Philosophie de Hamilton,* pag. 566.

samente che per poco non dimentica il primo. Egli s'accorge che è troppo poco vedere nel sentimento dell'obbligazione null'altro, in fondo, che il risultato del timore del castigo, associato con altri elementi più o meno affini; s'accorge che quel che di coercitivo, che è nell'obbligazione e da cui, anzi, le viene il nome, è troppo materiale, dirò, per formare da solo un sentimento così nobile ed elevato, certo il più nobile ed elevato, che sia nell'anima umana; a spiegare questo elemento è necessario un elemento più ideale. D'altra parte, s'accorge anche che l'associazione può fare molte cose, ma non può fare tutto; può produrre delle creazioni artificiali destinate a sparire al primo soffio dell'analisi e della critica, se manchi un qualche cosa di naturale, con cui essa sia in armonia e che le serva di fondamento. Il timore del castigo, per quanto trasformato dall'associazione e, per così dire, intrinsecato da essa, rimane pur sempre come qualche cosa di aggiunto, di appiccicato allo spirito; bisogna trovare nello spirito un qualche cosa di più intimamente suo, con cui possa fondersi ciò che gli è aggiunto. L'elemento più ideale e più veramente intrinseco che, col timore del castigo trasformato dall'associazione, concorre a formare il sentimento dell'obbligazione, è il sentimento sociale, il sentimento di simpatia, di fratellanza coi nostri simili.

Nell'esame di questo sentimento il Mill, come s'è visto, è minuzioso, sottile, non scevro di contraddizioni, come quando, dopo averlo considerato esplicitamente come naturale e originario, con mossa rapida e inaspettata ritorna sulla sua affermazione, e lo dice risultato dell'associazione, associazione fra lo stato dell'individuo, a cui è impossibile vivere senza la società, e la società, che gli offre le condizioni del vivere; e, dopo averlo considerato come il risultato dell'associazione, da capo

propende a vederne i primi germi nella natura prima dell' individuo, germi che svolge l'educazione nelle sue varie forme, e più specialmente quella che si fonda sull'influenza potente delle sanzioni esterne. Ma, per quanto incerto e pieno di oscillazioni strane nell'esame del sentimento sociale, il Mill dà a questo sentimento un gran posto; da esso fa derivare la religione dell'umanità, cioè l'amore per gli uomini, che giungerà a tal segno da assumere (1) la potenza materiale e l'efficacia sociale d'una religione; da esso fa dipendere la sanzione suprema del principio d'utilità, poichè chi sente profondo l'amore degli uomini ed ha la convinzione che sia questo il più bell'ornamento della vita, il pregio più invidiabile della natura umana, anche senza l' impulso delle sanzioni esterne, e dato anche che queste

---

(1) È nota l'influenza esercitata dal Comte sul Mill, per ciò che riguarda la religione dell'umanità. Può essere interessante a questo proposito riferire un brano d'una lettera del Mill al Comte, del 15 dicembre 1842: « Avendo avuto il destino, rarissimo nel mio paese, di non avere mai creduto in Dio, anche nella mia infanzia, ho sempre visto, nella creazione d'una vera filosofia sociale, il solo fondamento possibile d'una rigenerazione generale della moralità umana, e, nell' idea dell' Umanità, la sola che potesse sostituire quella di Dio. Ma c'è molta distanza, da questa credenza speculativa, al sentimento che provo oggi, della piena efficacia così come del prossimo verificarsi di questa inevitabile sostituzione ». Il Mill avea letto appena la *Politica positiva* di Augusto Comte, in cui il filosofo francese poneva le basi di una nuova religione, la religione dell'umanità, come indica il sottotitolo dell'opera: *Politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l' humanité;* e nella lettera esprimeva all'amico il sentimento che quella lettura aveva suscitato in lui. Vedi *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte publiées avec les réponses de Comte par Levy-Bruhl,* ediz. cit., pagg. 134 e sgg.

operassero in contraria direzione, trova, in quest'amore e in questa convinzione, una forza poderosa d'obbligazione morale.

III. — La dottrina dell'obbligazione, com' è esposta dal Mill, merita di essere confrontata con quella corrispondente dello Spencer e del Bain; da questo raffronto riceverà luce anche maggiore, e si avrà modo, perciò, di assegnarle il posto che le spetta nella storia della morale inglese contemporanea.

Per cominciare dallo Spencer, due elementi costituiscono, secondo questo, il sentimento d'obbligazione: per una parte, l'autorità dei sentimenti ideali, complessi, in sommo grado rappresentativi, che riguardano fini sempre più lontani e remoti e conseguenze naturali, necessarie, intrinseche di atti (1); per l'altra, la coercizione che

(1) Ecco che cosa dice lo Spencer in proposito. Quando il ladro, spinto dal desiderio, s'appropria l'altrui, è determinato ad agire da piaceri prossimi immaginati, di natura relativamente semplici, piuttosto che da dolori poco chiaramente immaginati possibili, che sono lontani e di natura relativamente complessa. Il galantuomo, invece, a rispettare l'altrui è indotto da un motivo molto complesso e ideale, che oltrechè idee di punizione, di reputazione perduta e di rovina, comprende sovrattutto idee di diritti, che ha una persona sulla sua proprietà, di dolori, che la perdita di questa arrecherà alla persona medesima; con unita a tutto ciò l'avversione generale per atti ingiuriosi, che è derivata dall'eredità. Il selvaggio del tipo più basso, spinto dal desiderio del momento, divora tutta la preda fatta a caccia nel giorno, e avrà forse a soffrire la fame nei giorni seguenti; il selvaggio superiore, invece, conoscendo più vivamente i dolori che lo aspettano, se non potrà cacciare nei giorni seguenti, si lascia indurre da questo sentimento complesso a risparmiare parte della preda, e a non soddisfare interamente la sensazione che lo preme pre-

viene dal timore di cadere, con certe azioni, in disgrazia della società, di venir puniti dalle leggi e da Dio, e, quindi, dal timore di conseguenze estrinseche, accidentali, fittizie. Il primo elemento è il risultato di un lento intrinseco lavorìo di evoluzione mentale, per cui l'uomo, innalzandosi progressivamente dalla materia allo spirito, dal senso alla ragione, viene, per ciò stesso, acquistando sempre maggiore idealità, e giudica, quindi, delle azioni non più dai loro effetti estrinseci, ma dal loro pregio interiore, e si lascia guidare, non già dal presente, dall'immediato, dall'impressione accidentale e fuggitiva del momento, ma dal lontano, dall'avvenire, in cui spinge di continuo lo sguardo, se mai, paragonato col presente, mostri caratteri per cui gli debba essere preferito. A questo alto grado di evoluzione, l'uomo ha già acquistato un singolare dominio di sè, è diventato *compos sui*, ha acquistato autorità interna sufficiente per guidare se stesso, indipendentemente da qualsivoglia coazione estrinseca. Il secondo elemento è il risultato dell'azione molteplice, che l'ambiente sociale esercita sull'individuo, e, perciò, qualche cosa di esteriore e materiale, che va a mano a mano intrinsecandosi e fondendosi coll'altro elemento del tutto interiore, ideale; sicchè, anche quando pensiamo agli effetti intrinseci, poniamo, di certe azioni delittuose, il timore delle loro conseguenze estrinseche, cioè delle punizioni che sono ad esse connesse, sorge

---

sentemente. L'uomo primitivo, inclinato all'ozio e governato dalle sensazioni del momento, non si dà al lavoro se non quando abbia ad evitare un dolore presente; invece, l'uomo alcun poco progredito, atto a immaginare più distintamente piaceri e dolori futuri, dal pensiero di questi si lascia indurre a superare la naturale indolenza. (Spencer, *Data of Ethics*, ediz. cit., cap. VII, pagine 106-108).

a nostra insaputa e ci occupa tutti quanti, comunicando al motivo propriamente morale quel che d' impulsivo e d'obbligatorio, che non appartiene in realtà ad esso (1). Alcuni, osserva lo Spencer, hanno soltanto agli effetti delle punizioni, inflitte dalle leggi e dalla pubblica opinione, attribuito il sentimento dell'obbligazione morale. Ma è certo, egli continua, che un elemento primitivo e più profondo è contenuto in questo sentimento, sebbene sia da quegli effetti derivato il senso d' impulso, che è incluso nella coscienza del dovere e che è indicato dalla parola obbligazione. Perchè certi sentimenti elevati riguardanti l' individuo, che eccitano a prudenza ed economia, hanno un'autorità morale in opposizione ad altri sentimenti più semplici, che pure riguardano l' individuo? Qui di penalità legali o sociali non è il caso di parlare, perchè quei sentimenti non oltrepassano la cerchia dell' individuo. Vuol dire adunque che, indipendentemente da qualunque pensiero di penalità fittizie o accidentali, « il sentimento costituito da rappresentazioni di *penalità naturali* ha acquistato una superiorità riconosciuta » (2).

In questa sua teorica del sentimento dell'obbligazione, è evidente, lo Spencer si accorda col Mill nel considerare il timore del castigo come uno dei suoi elementi, quello, anzi, da cui gli deriva quel che di coercitivo ed impulsivo, che lo distingue e gli dà il nome; e si accorda con lui anche nell'ammettere, insieme a questo elemento, nel fondo, materiale ed estrinseco, un altro elemento più ideale ed intrinseco, come concorrente a for-

(1) Vedi per tutto questo G. ZUCCANTE, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, pagg. 56-57.

(2) *Data of Ethics*, cap. VII, pag. 127. Cfr. G. ZUCCANTE, Op. cit., pagg. 54-55.

mare quel sentimento; ma se ne allontana là dove determina la natura e la genesi di questo altro elemento. Per il Mill, quest'altro elemento è il sentimento sociale, considerato, s'è visto, ora come primitivamente naturale, ora come risultato dell'associazione e dell'educazione e fattosi naturale in seguito: il sentimento sociale sta come al disotto di quel gruppo d'associazioni, che si sono formate nello spirito per opera, specialmente, del timore del castigo, e serve loro di sostegno e impedisce che si disciolgano; ma non si fonde propriamente con quelle, non forma con quelle un solo tutto. Per lo Spencer, invece, non è il sentimento sociale quest'altro elemento; è un sentimento *sui generis,* che va a mano a mano formandosi nell'individuo, e che nasce da considerazioni più veramente utilitarie che sociali.

Eccone la genesi.

I sentimenti che, nel progresso continuo dell'esistenza animale, si svolgono ultimi, più complessi perciò e più rappresentativi, giovando ad accomodare la condotta a bisogni più lontani e più generali, hanno, come guida della vita, maggior autorità dei sentimenti primitivi e più semplici. Quest'autorità maggiore non può essere riconosciuta dai tipi inferiori d'animali, che non giungono a generalizzare, e poco anche può essere riconosciuta dagli uomini primitivi, che hanno appena debole facoltà di generalizzare; ma viene distintamente riconosciuta, quando è progredita la civiltà e l'intelligenza. Le esperienze accumulate producono allora e ingenerano nell'uomo la convinzione che il lasciarsi guidare da sentimenti complessi e rappresentativi, riferentisi più al futuro che al presente, più a risultati lontani e generali che a risultati immediati e particolari,

arrechi, d'ordinario, maggior benessere e felicità. L'idea d'autorità s'associa, perciò, ai sentimenti complessi e ideali, ai sentimenti che riguardano più il futuro che il presente, mentre, invece, i sentimenti inferiori e semplici vengono a mancare d'autorità. « Quest'autorità è un elemento della coscienza astratta del dovere », vale a dire dell'obbligazione. Essa diviene un qualche cosa che ha un valore proprio, quasi una propria individualità, indipendentemente da ciò a cui è naturalmente connessa; diviene un sentimento *sui generis,* che parrebbe irriducibile a qualunque altro, diviene un sentimento morale (1). E questo sentimento *sui generis,* questo sentimento morale si fonde colla coazione derivata dal timore, e non soltanto si giustapone ad essa, come nel Mill. « Perocchè, scrive lo Spencer, essendo i motivi di restrizione politici, religiosi e sociali principalmente formati da rappresentazioni di risultati futuri, ed essendo anche i motivi di restrizione morale formati da rappresentazioni di risultati futuri, ne segue che, avendo le rappresentazioni molto di comune ed essendo il più delle volte eccitate nel tempo stesso, il timore, unito colle tre serie di esse, si unisce per associazione colla quarta. Il pensare agli effetti estrinseci di atti proibiti eccita un timore che persiste, anche quando si pensa agli effetti intrinseci di essi, e che, legato così agli effetti intrinseci, produce un senso vago d'impulso morale. Uscendo, come fa, lentamente di mezzo ai motivi politici, religiosi e sociali, il motivo morale partecipa per lungo tempo a quella coscienza di subordinazione a qualche agente esterno, che è unita con quelli; e, solo

(1) *Data of Ethics,* cap. VII, pag. 126. Cfr. G. ZUCCANTE, Op. cit., pagg. 53-54.

quando diventa distinto e predominante, perde quella coscienza e il sentimento d'obbligazione si cancella » (1). Il sentimento d'obbligazione si cancella. E infatti, secondo lo Spencer, questo sentimento, in quanto risultato di motivi politici, religiosi, sociali, e, quindi come comprendente un certo costringimento e una certa coercizione, è un qualche cosa di transitorio, destinato a sparire, coll'adattarsi progressivo dell'individuo allo stato sociale, e coll'aumentare della moralità. Verrà tempo in cui il motivo propriamente morale, quello, cioè, che si fonda sulla rappresentazione delle conseguenze intrinseche, necessarie, naturali delle azioni e non sulle estrinseche e accidentali, si distaccherà dai motivi politici, religiosi, sociali; perderà quella coscienza di subordinazione a qualche agente estrinseco, che è associata con questi; e l'operare morale, però, non richiederà sforzo alcuno, sarà spontaneo, sarà come una seconda natura dell'uomo. Non è raro, scrive lo Spencer in proposito, che la persistenza nel compiere un dovere finisca col produrre un piacere; questo vuol dire che, mentre dapprincipio il motivo contiene un elemento di coercizione, alla fine questo elemento viene meno e l'atto è compiuto, senz'alcuna coscienza di obbligazione a compierlo. Il contrasto, egli continua, fra un giovane, a cui s'impone di esser diligente e attivo, e l'uomo d'affari, così assorbito nelle sue occupazioni che non sa e non può acconciarsi all'ozio, neanche per pochi istanti, mostra che il lavoro, originariamente accompagnato dalla coscienza che *deve* esser fatto, può per avventura cessare dall'essere accompagnato da una tale coscienza. E non basta. L'uomo d'affari persiste talora nel lavoro,

---

(1) *Data of Ethics*, cap. VII, pag. 127. Cfr. G. ZUCCANTE, Op. cit., pag. 55.

per puro amore di esso, quand'anche gli si dica che non dovrebbe farlo. Nè ciò succede soltanto nei rapporti che l'individuo ha con se stesso, e in azioni che riguardino lui, con esclusione d'altri. Spesso il marito mantiene e protegge la moglie, senz'alcun pensiero di dovere, solamente perchè trova soddisfazione a fare così; ed egualmente i genitori, nella massima parte dei casi, fanno del mantenimento e dell'educazione dei figli l'occupazione incessante della loro vita, senza pensare che vi sono obbligati, senza provare alcun sentimento coercitivo. Così la coscienza in molti ha oltrepassato quello stadio, in cui il sentimento d'un potere costringente è unito alla rettitudine dell'azione. *L'uomo veramente onesto è non solo senza il pensiero d'un costringimento legale, religioso e sociale, quando paga un debito; ma anche senza il pensiero d'un costringimento interno. Egli fa il bene per la semplice soddisfazione di farlo, impaziente se qualche cosa gl'impedisce di avere questa soddisfazione. « Evidentemente adunque »,* conclude lo Spencer, « col completo adattamento allo stato sociale, *sparirà quell'elemento della coscienza, che è indicato dalla parola obbligazione. Le azioni più elevate, richieste dallo sviluppo armonico della vita, diverranno fatti comuni,* come quelle azioni inferiori, che sono determinate da semplici desideri. In tempi, luoghi e proporzioni opportune, i *sentimenti morali guideranno gli uomini tanto spontaneamente ed adeguatamente, quanto ora li guidano le sensazioni. In ultimo, la condotta morale sarà la condotta naturale, the moral conduct will be the natural conduct »* (1).

E questa spontaneità, questa naturalità dell'operare

---

(1) *Data of Ethics,* cap. VII, pag. 131. Cfr. G. Zuccante, Op. cit., pagg. 64-65.

morale, questa assenza dell'obbligazione interna, dipende, per lo Spencer, anche da un altro fatto. L'individuo, secondo lui, tale è la sua dottrina politica, va a mano a mano districandosi dalla soggezione e dalla dipendenza dello Stato e dell'autorità, in genere, e facendosi sempre più libero e indipendente. Ora, è ben naturale che questa progressiva libertà e indipendenza esteriore si rifletta, per così dire, anche nel suo interno; e perciò, in ultimo, quando sarà pienamente libero e indipendente e si renderà inutile affatto lo Stato e la sua autorità coercitiva, egli opererà con sentimento di perfetta indipendenza non solo dall'esterno, ma anche dall' interno, con sentimento che nessuna coercizione gli viene nè dal di fuori, nè dal di dentro. Come potrà esistere ancora, per l' individuo, un'obbligazione interiore, se mancherà l'obbligazione estrinseca, di cui quella è come l'eco e il riflesso? A che questa specie di violenza interiore, se ogni traccia di violenza sarà sparita dalla faccia della terra? Sarebbe una strana anomalia che la forza, cacciata da tutte le parti, avesse scelto proprio, come suo ultimo rifugio, lo spirito stesso dell'uomo, e che l'uomo, il quale pure fu il vero e solo autore dello sfratto, preso come da una specie di pentimento, avesse consentito a rimettere del suo rigore e ad offrire di nascosto un asilo all'esule aborrito. La libertà interna è la naturale, la necessaria conseguenza della libertà esterna. Perchè dovrebbe l'uomo sentirsi vincolato internamente? Sarebbe, questa, la peggiore delle schiavitù e la massima imperfezione, insieme. Perocchè non vale il dire che è l'uomo, in fondo, che vincola, che costringe se stesso, che è l'uomo, divenuto autonomo e padrone del suo destino, che si obbliga a seguire una via piuttosto che un'altra, e che questo, anzi, è indizio di dignità ed eccellenza. Prima di tutto la lotta, il contrasto, im-

plica sempre possibilità di sconfitta; poi, nel sistema dello Spencer, non si potrebbe parlare di autonomia, di padronanza di sè da parte dell'individuo, dal momento che nell'individuo, secondo questo sistema, manca ogni vera e propria attività; e poi, ancora, la vera eccellenza sta nella spontaneità dell'atto, sta nella natura buona che si asseconda, senza sforzo e sacrificio. Dove è sforzo, dove è sacrificio, sia pure interiore, sia pure rincantucciato nelle fibre più recondite dello spirito, ivi non può essere perfezione. Adunque, con un'umanità idealmente perfetta, quale un giorno si avrà sicuramente, con una società dove i mali saranno spariti tutti quanti, primo di tutti la coercizione che viene dal governo e dall'autorità in genere, non sarà possibile alcuna coazione intrinseca, e la coscienza morale si svincolerà affatto da quel sentimento d'obbligazione che ora, ma soltanto in via transitoria, ne è il carattere essenziale (1).

Anche il Mill, al pari dello Spencer, crede che l'ideale, verso il quale l'umanità cammina incessantemente e che sarà un giorno attuato, sia la soppressione dell'obbligazione morale. Essendo, anche per lui, l'obbligazione, in ciò che ha di coercitivo, nulla più che un prodotto più o meno artificiale del timore, egli aspira che si cancelli e sparisca, e che il bene si faccia non più per timore, ma per natura, spontaneamente, e che del male non si concepisca neanche la possibilità. La tendenza che ci spinge verso gli altri, non contrariata da alcun'altra tendenza, agirà su di noi tanto più irresistibilmente, quanto meno si farà avvertire: come il

---

(1) Cfr. G. ZUCCANTE, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, pagg. 82-83 e tutto il cap. XVI di questa opera, che tratta del nesso che c'è fra la *Morale* e la *Politica* dello Spencer.

sole produce calore e la neve freddo, del tutto naturalmente, così noi produrremo il bene. Grazie ai progressi dell'educazione, scrive il Mill, il sentimento di fratellanza cogli altri uomini, così come dovea intenderlo Cristo, si radicherà tanto profondamente nel nostro carattere e nella nostra natura, quanto l'orrore dell'assassinio nello spirito d'una fanciulla bene allevata (1). Per tal modo il sentimento sociale, vale a dire, il secondo dei due elementi che compongono, ora, il sentimento dell'obbligazione, dominerà solo nell'avvenire la coscienza dell'uomo, e la costituirà.

I rapporti fra lo Spencer ed il Mill non potrebbero essere, anche per questa parte, più intimi. Soltanto bisogna dire che questo concetto dello sparire progressivo del sentimento dell'obbligazione e del rendersi naturale e spontanea la moralità, è, nel Mill, più che altro, l'effetto d'una fede serena nei destini degli uomini, d'un'aspirazione indefinita del suo spirito ad uno stato sempre migliore, non fondata che assai scarsamente sulla prova dei fatti; mentre, nello Spencer, vorrebb'essere sotto gli auspici della scienza, un risultato vero e proprio di principii scientifici, una conseguenza necessaria della gran legge dell'evoluzione, per cui ogni essere ed ogni specie di esseri va dal suo minimo grado d'esistenza al massimo, da una natura più o meno semplice ed uniforme ad una natura sempre più differenziata e complessa, da una natura bassa, umile, ad una natura più elevata, superiore. In generale, la trattazione di questa questione, che riguarda l'obbligazione morale, è meno completa nel Mill che nello Spencer, che poteva mettere, come ha messo in realtà, a disposizione di essa,

(1) *Utilitarianism*, cap. III, pag. 40, testo inglese; pag. 54, testo francese.

tutte le risorse che gli venivano dalla teoria dell'evoluzione, dalla teoria della trasmissione ereditaria; e non da quella sola dell'associazione, a cui il Mill s'è attenuto esclusivamente; senza contare poi che lo Spencer è più deciso, procede dirittamente allo scopo, non ha esitazioni e titubanze, non ha contraddizioni, di cui, invece, è pieno, come s'è visto, il Mill.

Ma è tempo di vedere quale sia la dottrina del Bain.

IV. — Anche il Bain fa derivare l'obbligazione morale dagli effetti delle punizioni inflitte dalle leggi e dalla pubblica opinione; anche il Bain vede nell'obbligazione, in ciò almeno che ha di vivo e d' imperativo, una trasformazione più o meno lontana del timore. « L'infliggere castighi, egli dice, è ciò che depone nello spirito del fanciullo la prima semenza del sentimento dell'obbligazione.... I castighi e le circostanze, che li accompagnano, fanno sullo spirito un' impressione profonda; noi conserviamo un ricordo speciale così dei castighi come delle persone, che ce li hanno inflitti. Si prova un senso di ripulsione, che non è forse senza mescolanza di timore, per quello che ci viene proibito, colla minaccia di punizioni. Il sentimento che inspirano coloro che infliggono il castigo, è pure mescolato di paura, ed è ciò che si chiama sentimento dell'autorità » (1). E altrove anche più esplicitamente scrive: « Tutto ciò che noi intendiamo colle parole: autorità della coscienza, sentimento dell'obbligazione, sentimento del bene, pungolo del rimorso, non è altro che l'avversione acquisita, il timore che c' inspirano certe azioni, associate, nello spirito, colle conseguenze che noi sap-

---

(1) Alexandre Bain, *Les Émotions et la Volonté,* trad. par le Monnier, Paris, Alcan, 1885, Parte II, cap. X, pag. 453.

piamo.... Il timore, per anticipazione, d'un male, che opera nel senso di distoglierci dall'atto, e il dolore che si prova realmente dopo il compimento dell'atto, sono effetti, perfettamente intelligibili, dell'educazione dello spirito sottomesso all'autorità e dell'esperienza del bene e del male, conseguenze delle azioni » (1).

Però la coscienza, nella forma principale in cui questa si manifesta, l'obbligazione, non è, secondo il Bain, semplicemente il risultato del timore del castigo, non è il timore dell'autorità esteriore soltanto; è anche l'imitazione di quest'autorità: noi non ci conformiamo a quest'autorità solo estrinsecamente, ma la riproduciamo in noi, per così dire; al comando estrinseco non rispondiamo soltanto con un'obbedienza passiva, ma con un'obbedienza, in qualche modo, attiva. « Io sono convinto », scrive il Bain, « che questa parte di noi stessi è modellata sull'autorità esteriore, suo tipo.... Io sostengo che la coscienza è un'imitazione, in noi stessi, del governo al di fuori di noi, e che, anche quando differisce, in ciò che prescrive, dalla morale corrente, il suo modo d'azione è ancora conforme all'archetipo » (2).

Ma, se l'autorità esteriore è il tipo naturale e originale dell'autorità morale interna, come spiegare il fatto che l'individuo è talvolta propria legge a se stesso; che, anzichè imitare e riprodurre, incomincia e crea; che, anzichè conformarsi a un tipo obbiettivo, trae da se stesso l'ideale? Come spiegare, insomma, le coscienze morali indipendenti? La contraddizione, osserva il Bain, non è che apparente. « Il sentimento, formato dapprincipio e coltivato grazie alle relazioni d'obbedienza e di comando, può giungere a stabilirsi sopra un principio

(1) *Les Émotions et la Volonté,* Parte I, cap. XV, pag. 277.
(2) *Les Émotions et la Volonté,* Parte I, cap. XV, pag. 275.

indipendente; come succede dello scolaro, che accetta dapprima, senza esame, ciò che gli s'insegna, e giunge poi, in seguito a ricerche proprie, a credere o a rigettare quanto gli si era insegnato. Quando lo spirito giovane, avvezzo ad obbedire a tutte le regole, è svolto abbastanza per poter apprezzare i motivi, le utilità, i sentimenti che gli s'imponevano, il carattere della coscienza è interamente trasformato; i motivi d'azioni nascono in un'altra parte del terreno intellettuale. L'attenzione si fissa sul fine e sull'estensione della legge, e non più sul solo fatto di vedere una cosa prescritta da un qualche potere. Un'intelligenza, che sia dotata d'un'energia superiore, scoprirà qualche volta delle inconseguenze fra il fine proposto e i precetti prescritti, e prenderà un atteggiamento ostile all'autorità esistente » (1).

Così le coscienze indipendenti sono un po' come quegli artisti che, avendo cominciato coll'imitare, col copiare anzi, finiscono col bastare a se stessi, col non fare assegnamento che sulle proprie forze, coll'acquistare una vera e propria originalità; sono come gli scolari che, avendo giurato dapprincipio sulle parole del maestro, se ne allontanano poi a poco a poco, fino a professare dottrine proprie, che parrebbero indipendenti. Ma come gli artisti, per quanto originali, ritengono però sempre della scuola da cui provengono (Raffaello fa rammentare il Perugino); come gli scolari, per quanto d'un ingegno superiore e avversi anche, talora, alle dottrine del maestro, non possono però non subirne, quasi di sorpresa, l'influenza (per spiegare Aristotele bisogna pur sempre far capo a Platone); così, per quanto un uomo, nell'esercizio del suo giudizio indipendente, accetti, intorno al dovere, massime

---

(1) *Les Émotions et la Volonté,* Parte I, cap. XV, pag. 278.

che differiscono profondamente da quelle della società in cui vive, e le imponga e se stesso, e la coscienza sua, perciò, sia distaccata interamente dalla sanzione della comunità; non per questo la nozione, il sentimento, la *forma*, per così dire, del dovere e dell'obbligazione, ch' è in lui, non è tratta da quanto impone la società. « L'obbedienza sociale svolge, nello spirito, il sentimento e l'abitudine dell'obbligazione, e questa rimane, anche quando la legge individuale cangia. Quando le obbligazioni sono imposte dalla persona, questa non teme più la censura pubblica; ma ha così bene assimilato, nel suo spirito, le leggi di sua propria invenzione alle regole imperative della società, che riconosce loro una forza eguale a quella del dovere, e risente i medesimi rimorsi, quando le viola. Così prova, quando ha fatto voto di non vivere che di legumi, ed ha mancato al suo voto, mangiando della carne, un rimorso identico a quello che terrebbe dietro ad una profanazione aperta, alla violazione d'un giuramento solenne » (1).

Ma il Bain riconosce anche un sentimento astratto del dovere e dell'obbligazione, un sentimento, cioè, pel quale l'uomo compie ciò che riconosce come obbligatorio e doveroso, senz'esservi spinto dal timore del castigo, dal rispetto d'un'autorità superiore, dall'affezione o dalla simpatia per chicchessia, senza pensare al suo proprio vantaggio, ai suoi sentimenti religiosi, alle sue inclinazioni individuali, unicamente, si direbbe, pel pregio che ha, in sè, ciò che è obbligatorio e doveroso. Come spiegare questo fenomeno? Nello stesso modo ond' è spiegato dal Mill: per via d'associazione. Non esiste un sentimento primitivo, astratto, del dovere e dell'obbli-

(1) *Les Émotions et la Volonté*, Parte I, cap. XV, pagg. 279 e 280, in nota.

gazione, osserva il Bain, come non esiste, originariamente, un amore astratto del danaro. L'amore del dovere e dell'obbligazione per sè è prodotto dall'associazione, come è prodotto dall'associazione l'amore del denaro per sè. « È tendenza delle associazioni il produrre nuovi centri di forza, indipendenti dai centri particolari, che hanno dapprincipio dato loro un significato. Queste nuove creazioni riuniscono spesso, intorno a sè, un complesso di sentimenti, avente potenza più grande che niuna delle realtà componenti. Niente di ciò che si può acquistare col danaro, alletterà tanto lo spirito dell'avaro, quanto l'enumerazione aritmetica de' suoi guadagni. E a simili risultati si giunge da certi spiriti in riguardo al sentimento abituale del dovere, in riguardo alle grandi astrazioni della verità, della giustizia, dell'innocenza e simili. Non si può provare, in alcun modo, che questi siano sentimenti primordiali; e, tuttavia, noi li troviamo in sommo grado predominanti in certi casi, sicchè le persone, che non hanno l'abitudine dell'analisi mentale, possono facilmente supporre che siano, fin dall'origine, piantati nella nostra costituzione » (1).

In conclusione, il sentimento dell'obbligazione, anche per il Bain, viene formandosi a poco a poco nello spirito dell'uomo, per influenza del mondo esterno: dapprima, è il timore del castigo che ne getta i primi germi (2); poi, l'autorità esterna viene riprodotta ed imitata internamente, si forma, cioè, in noi una specie di tri-

(1) *Les Émotions et la Volonté,* Parte I, cap. XV, pag. 280.

(2) « Il timore d'incorrere in certe pene, fatte d'elementi fisici e morali, — la sofferenza corporea e l'angoscia, — è il primo motivo d'azione avente un carattere etico, che si possa scoprire nel sistema mentale dell'infanzia ». *Les Émotions et la Volonté,* Parte I, cap. XV, pag. 276.

bunale interno, quasi eco e riflesso dei tribunali esterni; in taluni casi, quest'autorità interna sembra emanciparsi affatto dall'esterna, come avviene nelle coscienze indipendenti, che si propongono di seguire una via diversa da quella che è seguita dall'universale, e tuttavia anche qui, per quanto il fondo sia differentissimo, l'obbligazione dipende dall'autorità esterna pur sempre (1); in ultimo si forma, per opera specialmente dell'associazione, il sentimento astratto dell'obbligazione, cioè del dovere per sè.

L'idea nuova, che il Bain ha introdotto nella questione, è l'idea d'autorità; idea ingegnosa, che vale a spiegare assai bene quella certa coazione, che è il carattere proprio delle regole morali, e che il solo timore del castigo non vale a spiegare interamente. Per questo rispetto, più che allo Stuart Mill, con cui, del resto, ha pure rapporti e strettissimi, il Bain può essere paragonato allo Spencer. Anche lo Spencer, s'è visto, riconosce come elemento essenziale dell'obbligazione l'autorità. Però, bisogna dirlo subito, l'autorità di cui discorre lo Spencer, non è quella stessa di cui discorre il Bain. L'autorità di cui discorre lo Spencer, è qualche cosa di veramente interno; gli elementi dell'autorità la coscienza

(1) « Alcuni pensano che l'obbligazione della monogamia, in quanto istituzione cristiana, deve impedire, alle parti, di maritarsi una seconda volta. Quando i loro spiriti si sono imbevuti di quest'idea, essi si sentono obbligati di rispondervi in pratica, non ostante l'uso contrario generale, con tutta la forza di sentimento ch'essi hanno tolto a quest'uso, per dotarne la teoria generale, nella quale sono stati allevati. È così, per questo processo generale, ch'essi sono ancora i discepoli delle opinioni regnanti, anche quando se ne separano sopra un punto particolare ». *Les Émotions et la Volonté,* Parte I, cap. XV, pag. 279. Cfr. tutta la pagina, assai interessante.

non li attinge, secondo lo Spencer, dal di fuori, ma li fornisce essa stessa e li projetta, per così dire, dal di dentro. Nello svolgersi progressivo della sua mente l'uomo, ammaestrato dall'esperienza, va diventando in qualche modo sempre più ideale e subordina, perciò, i sentimenti semplici ai più complessi e rappresentativi, e giudica le azioni dal loro pregio interiore, dai loro effetti intrinseci, necessari, voluti dalla stessa natura delle cose, non dagli estrinseci, accidentali; ed ha, perciò, un valore, una dignità, un'autorità effettiva e reale. È ben vero che, anche per lo Spencer, quest'autorità si va formando lentamente e progressivamente, e concorrono a formarla le molteplici influenze del mondo esterno; ma ogni individuo vi concorre anche da parte sua, con quel fondo ch'è in lui originariamente, trasmessogli da' suoi antenati e che costituisce la sua natura. Così quest'autorità è sempre un qualche cosa di originario, di primitivo nell'individuo, d'intimamente suo, pur avendo bisogno, per formarsi, dell'esperienza della specie ed essendo anzi, in ultimo, un risultato di questa. Per il Bain, invece, l'autorità interna è il riflesso dell'autorità esterna; è una copia, un'imitazione di questa; copia, imitazione, anche quando assume le apparenze dell'originale. Di più, quest'autorità interna si forma in ogni individuo, secondo il Bain, nel breve giro della sua vita, per gl'insegnamenti della sua esperienza personale, mentre, è evidente, la vita, la esperienza personale d'un solo individuo non basta all'uopo. L'autorità interna, per non essere semplicemente una parvenza, per non essere un qualche cosa che solo a parole è interno, ha bisogno dell'esperienza di tutta quanta la specie; solo per l'esperienza della specie, resa organica e trasmessa per eredità, si potrà avere in ciascun individuo come un nucleo originario, come un germe destinato a produrre poi il

frutto dell'autorità. Appunto per questo, lo Spencer rimproverava al Bain di avere attribuito la genesi dell'obbligazione morale soltanto agli effetti delle punizioni e, in genere, all'influenza dell'autorità esterna, trascurando l'esistenza d'un elemento primitivo e più profondo (1).

Del resto, il Bain s'accorda anche col Mill, e non soltanto nell'uso, ch'egli ha fatto, del timore del castigo e del principio dell'associazione, di che abbiamo parlato, ma ancora nell'avere riconosciuto, ad elemento formatore del sentimento d'obbligazione, il sentimento di simpatia e di benevolenza, cioè, in fondo, il sentimento sociale, a cui il Mill annetteva, e giustamente, così grande importanza. Ci sono nello spirito, secondo il Bain, oltrechè il timore del castigo e la paura dell'autorità, anche « altri impulsi che determinano un certo rispetto pei sentimenti degli altri »: « l'amore o il rispetto, che ha il fanciullo per la persona del suo superiore, fa nascere in lui una nuova specie di timore: quello di fare dispiacere all'oggetto amato. Qualche volta questo timore è un motivo più forte ancora dell'altro. Noi troviamo che agire per amore piuttosto che per timore indica un ordine più elevato di coscienza...: nella maturità, quando la ragione e le simpatie sono sviluppate, l'ultimo elemento della coscienza diviene quello che domina gli altri » (2). E il sentimento sociale, « il sentimento che ci fa uscire da noi stessi e ci identifica cogli altri membri della società » (3), il Bain rico-

(1) *Data of Ethics*, cap. VII, pagg. 126-127. Cfr., per tutto ciò che riguarda il Bain, G. ZUCCANTE, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, pagg. 58-63.

(2) *Les Émotions et la Volonté*, Parte I, cap. XV, pag. 276.

(3) *Les Émotions et la Volonté*, Parte I, cap. XV, pag. 283.

nosce, senza esitazioni, come originario dello spirito, come costitutivo della natura sua. « L'altruismo », scrive egli, « fa parte della costituzione dello spirito umano, e le teorie nulla potranno cangiarvi. Se i motivi disinteressati sono deboli, l'educazione può fare qualche cosa per rinforzarli e anche svegliarli; ma fare appello, per evocarli, alle ricompense e alle punizioni, vale quanto annullarli » (1).

Si direbbe che qui il Bain, mentre riconosce col Mill l'esistenza, nel fondo della coscienza, del sentimento sociale, voglia rimproverare lo stesso Mill per la sua esitazione a riconoscere il sentimento sociale come originario, e pei suoi tentativi ingegnosi di spiegarlo come un risultato, ancora, dell'associazione. Il qual proposito mi pare provato anche più dalle seguenti parole: « La realtà del sentimento sociale non può essere meglio e più fortemente esposta, che nel capitolo del Mill sulle sanzioni dell'utilità. Il fermo fondamento della morale utilitaria, scrive il Mill, è « il sentimento sociale dell'umanità, il desiderio d'essere in comunione coi nostri simili, principio potente della natura umana, che i progressi della civiltà tendono a rendere ogni giorno più forte. Lo stato sociale è così naturale, così necessario, così abituale all'uomo, ch'egli, eccetto che in alcune circostanze particolari, o per uno sforzo volontario d'astrazione, non si concepisce mai altrimenti che come membro d'un corpo etc. ». Tutto questo passo dovrebbe essere meditato da quelli che studiano la morale. *Davanti a un'asserzione tanto forte, sembra poco importante sapere come, in ultimo, l'analisi psicologica spieghi que-*

---

(1) *Les Émotions et la Volonté*, Parte I, cap. XV, pag. 288.

st' impulsi sociali. E importa poco in realtà, purchè l'analisi non lasci scappare quest' impulsi » (1).

Non diremo se il Bain con questa sua critica colpisca nel segno: a noi premeva soltanto mettere in luce i rapporti che, certamente, la dottrina del Bain ha con quella del Mill; ora passiamo ad altro.

---

(1) *Les Émotions et la Volonté,* Parte I, cap. XV, pagg. 283 e 284.

CAPITOLO IV.

La dottrina della virtù. — Aristotele e lo Stuart Mill.

La dottrina della virtù. — Virtù e felicità. — L'associazione fra la virtù e la felicità. — Effetto di tale associazione. — Il desiderio della virtù come un bene in se stesso. — La virtù e il danaro. — L'esempio classico dell'avaro. — Ancora oscillazioni nello Stuart Mill. — Desiderio, volontà, abitudine. — L'abitudine, elemento nuovo introdotto dallo Stuart Mill nella dottrina della virtù. — Confronto fra la dottrina dello Stuart Mill e quella corrispondente d'Aristotele. — La virtù e l'abitudine in Aristotele. — Benchè risultato dell'abitudine e consistente propriamente in un'abitudine, la virtù, in Aristotele, è sovrattutto il prodotto dell'attività libera e cosciente dell'uomo. — Nello Stuart Mill, invece, la virtù è uno stato passivo; passivo come il piacere, come il desiderio, come la volontà; si produce nell'uomo, ma come qualche cosa a cui l'uomo sia estraneo; è dentro l'uomo, ma prodotta in lui meccanimente da associazioni e abitudini, in cui nulla è di propriamente suo.

I. — Vediamo la dottrina della virtù, secondo il Mill. È un fatto che si desidera universalmente la felicità, vale a dire, il piacere e l'assenza del dolore; ma è anche un fatto che si desiderano cose che, nel linguaggio ordinario, sono decisamente distinte dalla felicità; per esempio, si desiderano la virtù e l'assenza del vizio. Che cosa concluderne? Quello, forse, che ne concludono gli

avversari dell'utilitarismo, che v'hanno altri fini delle azioni oltre la felicità, e che la felicità non è il criterio della moralità? No, risponde il Mill. Il desiderio della virtù non costituisce un'obbiezione all'utilitarismo, alla morale della felicità; è, anzi, una conferma di questa morale. Il desiderio della virtù si riduce, in origine, al desiderio della felicità. Si comincia col desiderare la virtù per gli effetti buoni che produce (la stima e la benevolenza dei nostri simili, per esempio, e gli atti piacevoli ed utili a noi, con cui quella stima e quella benevolenza si manifestano); non c'è, in origine, altra ragione di desiderarla che la sua tendenza a condurci al piacere, o a farci scansare il dolore. *There was no original desire of it (virtue) or motive to it, save its conduciveness to pleasure, and especially to protection from pain.* Ma, una volta formata l'associazione tra il mezzo e il fine, tra la virtù, cioè, e la felicità, si giunge a desiderare la virtù come un bene in se stesso, *a good in itself,* e a desiderarla colla stessa intensità con cui si desidera ogni altro bene, *as such with as great intensity as any other good* (1). Succede della virtù quello stesso che del danaro. Originariamente non v'ha, nel danaro, cosa più desiderabile, che nel primo mucchio di ciottoli rilucenti; lo si desidera non per se stesso, ma per le cose che permette d'acquistare; il pregio suo è il pregio di queste cose. E, tuttavia, l'amor del danaro diventa poi una delle più grandi forze motrici della vita umana; e, in molti casi, si desidera il danaro per se stesso. « Il desiderio di possederlo è spesso più forte del desiderio d'usarne, e va sempre crescendo, mentre gli altri desideri che mirano al fine al di là di esso,

(1) *Utilitarianism,* cap. IV, pagg. 56-57, testo inglese; pag. 75, testo francese.

sopraffatti da esso, vanno declinando, *are falling off*. Si può dire allora, con verità, che il danaro è desiderato non a cagione d'un fine, *not for the sake of an end*, ma come parte del fine, *part of the end*. Da mezzo, qual era, alla felicità, ha finito col diventare, esso stesso, un elemento principale dell'idea che l'individuo si fa della felicità ». Così anche il desiderio del potere e della fama. Fama e potere prestano un ajuto immenso alla soddisfazione degli altri nostri desideri; ma, appunto, l'associazione che si stabilisce, così, fra fama e potere e gli oggetti degli altri nostri desideri, dà al desiderio diretto di quelli un'intensità particolare e dominante, sicchè si finisce col considerare il potere e la fama come massimi beni in loro stessi. « La vita », conclude il Mill, « sarebbe una povera cosa, assai mal provvista di sorgenti di felicità, se la natura non avesse fatto in maniera che le cose dapprincipio indifferenti, ma conducenti, o altrimenti associantisi, alla soddisfazione dei nostri desideri primitivi, divenissero, in se stesse, sorgenti di piacere d'un valore più grande, in permanenza e in intensità » (1).

Ciò che è mezzo ad un fine, in questa maniera, si trasforma in parte, in elemento costitutivo del fine stesso: la virtù, secondo l'utilitarismo, non è naturalmente e originariamente, ***naturally and originally***, parte del fine, ma è capace di divenir tale; e diviene tale davvero in quelli che l'amano in maniera disinteressata; questi la desiderano e l'accarezzano non come un mezzo di felicità, ma come parte della loro felicità, *as a part of their happiness* (2). E non basta.

(1) *Utilitarianism*, cap. IV, pagg. 55-56, testo inglese; pagg. 73, 74 e 75 testo francese.

(2) *Utilitarianism*, cap. IV, pagg. 54-55, testo inglese; pag. 73, testo francese.

« Gli elementi della felicità sono assai svariati, e ciascuno di essi è desiderabile in se stesso, e non solamente come parte d'un tutto. Il principio d'utilità non esige che un piacere dato, come la musica, per esempio, o che una data esenzione dal dolore, come, per esempio, la sanità, siano considerati come mezzi a un qualche cosa di collettivo che si chiama felicità, *a collective something termed happiness*, e desiderati per tal ragione. Queste cose sono desiderate e desiderabili in e per se stesse, *in and for themselves* » (1). Egualmente la virtù. Gli utilitari sanno benissimo che cosa sia in origine la virtù: è un mezzo alla felicità, è un elemento della felicità; e, tuttavia, essi non solamente collocano la virtù a capo delle cose buone come mezzi a raggiungere il fine supremo, ma riconoscono altresì come un fatto psicologico la possibilità dell'esser suo, *as a psychological fact the possibility of its being,* la considerano come un bene in se stessa per l'individuo, senza guardare a un fine al di là di essa, *a good in itself, without looking to any end beyond it,* e ritengono che lo spirito non sia in uno stato buono, *in a right state,* se non quando ami la virtù per se stessa, come desiderabile in sè, « quand'anche, in un caso particolare, non producesse quelle desiderabili conseguenze che tende a produrre, e per cui è considerata come virtù » (2). Perocchè c'è fra l'amore della virtù e l'amore degli altri beni, quali il danaro, il potere, la fama, questa differenza, che questo può rendere spesso l'individuo nocivo ai suoi simili, mentre quello, quando sia disinte-

---

(1) *Utilitarianism,* cap. IV, pag. 54, testo inglese; pagg. 72-73, testo francese.

(2) *Utilitarianism,* cap. IV, pag. 54, testo inglese; pag. 72, testo francese.

ressato, è una vera benedizione per la società. Per conseguenza la dottrina utilitaria, mentre tollera ed approva gli altri desideri acquisiti, fino al punto al di là del quale diverrebbero dannosi alla felicità generale, ordina e richiede che si coltivi l'amore della virtù al più alto grado possibile, come la più importante di tutte le cose, *above all things important*, per la felicità generale (1).

Del resto, non illudiamoci, soggiunge il Mill (e ricomincia il suo sistema di dire e disdire), anche « quelli che desiderano la virtù per se stessa, la desiderano o perchè la coscienza di essa, *the consciousness of it*, è un piacere, *a pleasure;* o perchè la coscienza di essere senza di essa, *the consciousness of being without it*, è un dolore, *a pain;* o per queste due ragioni riunite; e, siccome, in realtà, il piacere e il dolore esistono quasi sempre uniti, raramente separati, la medesima persona prova piacere nel grado di virtù raggiunto, dolore nel non averne raggiunto uno più elevato; se una delle due cose non le desse piacere e l'altra dolore, questa persona non amerebbe o desidererebbe la virtù, o la desidererebbe solamente per gli altri benefíci che arrecasse ad essa, o a quelli che le stanno a cuore » (2). Non bisogna disconoscere in proposito l'esperienza nostra e l'altrui, l'esperienza di tutti; non si desidera per se stesso se non ciò che è piacere, o la cui assenza è dolore; le fonti dell'esperienza, consultate imparzialmente, « mostrano che desiderare una cosa e trovarla piacevole, avversarne un'altra e pensarla come dolo-

(1) *Utilitarianism*, cap. IV, pag. 57, testo inglese; pagg. 75-76, testo francese.

(2) *Utilitarianism*, cap. IV, pagg. 57-58, testo inglese; pagg. 76 e 77 testo francese.

rosa, sono fenomeni interamente inseparabili, o, meglio, due parti dello stesso fenomeno, due differenti modi di nominare uno stesso fatto psicologico, *the same psychological fact;* mostrano che il pensare un oggetto come desiderabile (eccetto che non si desideri per le sue conseguenze) e il pensarlo come piacevole, sono una sola e medesima cosa; che il desiderare una cosa, senza che il desiderio sia proporzionato all'idea del piacere che le si annette, è un'impossibilità fisica e metafisica, *a physical and metaphysical impossibility* » (1).

II. — In conclusione, ecco i punti a cui si puo ridurre la dottrina della virtù, secondo il Mill: 1) originariamente, la virtù non è desiderabile se non come mezzo ad un fine; 2) poi, per l'associazione, si trasforma in parte, in elemento del fine, e si desidera come tale; 3) poi, ancora per l'associazione, si trasforma ulteriormente e si desidera per se stessa, quasi dimenticando il fine, « anche se, in un caso particolare, non producesse le desiderabili conseguenze che tende a produrre, e per cui è considerata come virtù »; 4) in ultimo, però, anche quando si desideri per se stessa, si desidera, perchè è in se stessa piacevole, perchè il possederla è piacevole e l'esserne privi è doloroso. Può il desiderio di checchessia spiegarsi, se non a patto che ciò che si desidera sia piacevole? Desiderare una cosa dolorosa come dolorosa, e avversarne una piacevole come piacevole, è un'impossibilità fisica e metafisica. Non si può desiderare una cosa che in proporzione dell'idea di piacere, che le si annette.

Su quest'ultimo punto si ferma, ora, il Mill in parti-

---

(1) *Utilitarianism,* cap. IV, pag. 58, testo inglese; pagg. 77-78, testo francese.

colar modo, e, dalle osservazioni che fa, riceve nuova luce la sua dottrina della virtù, e nuova conferma il principio dell'utilità.

Ecco quelle osservazioni.

Mi si obbietterà, egli dice, che, se il desiderio veramente non può avere altro fine che il piacere e l'esenzione dal dolore, c'è però la volontà, differente dal desiderio, la quale può avere un altro fine. Così, una persona di salda virtù e di fermi propositi mette in atto questi suoi propositi, senza pensare al piacere che ne ha contemplandoli in loro stessi, o che s'aspetta dalla loro attuazione; essa persiste nell'operare così, anche se i suoi piaceri siano di molto diminuiti, *much diminished*, anche se siano superati, *outweighed*, dai dolori che quella maniera d'operare può recarle.

Io riconosco, risponde il Mill, la verità di quest'obbiezione. « La volontà, fenomeno attivo, è differente dal desiderio, stato di sensibilità passiva; in origine, essa è come un rampollo del desiderio, ma, col tempo, può prender radice, *take root*, e distaccarsi dal tronco generatore, *the parent stock*; sicchè spesso, in luogo di volere una cosa, perchè la desideriamo, la desideriamo solamente perchè la vogliamo ». Questo fatto però, egli soggiunge, si spiega facilmente colla potenza dell'abitudine e si riduce a questo: « la volontà, come tutte le altri parti della nostra natura, può essere trasformata in abitudine, *is amenable to habit;* noi possiamo volere per abitudine la cosa che non desideriamo più per se stessa, o desiderarla solamente perchè la vogliamo. Il che non implica che la volontà non sia in principio prodotta interamente dal desiderio, *entirely produced by desire*, cioè, dando a questa parola il suo significato, dall'avversione pel dolore e dall'inclinazione pel piacere. Lasciamo da parte la persona che ha la ferma vo-

lontà di fare il bene, e consideriamo quella in cui la volontà virtuosa è ancora debole, che la tentazione può vincere, e su cui non si può contare interamente. Con che mezzo si potrà renderla più forte? Come si potrà far nascere o svegliare la volontà d'essere virtuoso là dove questa volontà non esiste, o non ha forza sufficiente? Solamente col fare che quella persona *desideri* la virtù, col fare che la veda in una luce piacevole, *in a pleasurable light*, e la mancanza di essa consideri come dolorosa. Solamente coll'associare l'operar bene col piacere e l'operar male col dolore, oppure col fare in modo che la persona scorga per esperienza propria che il piacere è, naturalmente, involto nel primo, e il dolore nel secondo, si può far nascere questa volontà d'essere virtuoso, *that will to be virtuous*, che, sviluppata, finisce coll'agire senza che si pensi a piacere o a dolore. La volontà è figlia del desiderio, *will is the child of desire*, e non si sottrae al dominio di suo padre che per passare sotto quello dell'abitudine, *and passes out of the dominion of its parent only to come under that of habit* ». L'abitudine, ecco la grande forza; l'influenza delle associazioni piacevoli e dolorose dà impulso alla virtù, certamente; ma non è sufficiente a dare costanza infallibile all'azione, finchè non abbia acquistato l'appoggio dell'abitudine, *the support of habit*. « L'abitudine è la sola cosa che dia certezza nei sentimenti e nella condotta; ed è per l'importanza che ha, per gli altri, il poter contare assolutamente sui sentimenti e la condotta d'una persona, e, per se stessi, il poter contare sui sentimenti e la condotta propria, che la volontà d'operar bene dovrebbe essere coltivata in questa abituale indipendenza ». Del resto, conclude il Mill, questo stato di volontà abituale, di volontà appoggiata sull'abitudine, in cui si fa il bene per sè, senza pensare al piacere, è ancora « un

mezzo al bene, *a means to good,* non un bene per se, *not intrinsically a good,* e non contraddice alla dottrina che non è bene per gli uomini se non ciò che è piacevole in sè, *itself pleasurable,* o che è un mezzo d'ottenere il piacere e d'evitare il dolore, *a means of attaining pleasure or averting pain* » (1).

Come si vede, in quest'ultima parte del capitolo IV il Mill cerca di fissare un altro punto della sua dottrina della virtù: l'abitudine. L'abitudine trasforma il desiderio in volontà. Dapprima non si desidera se non ciò che è piacevole; quindi anche la virtù non si desidera, dapprima, che in quanto piacevole; ma il desiderio, ripetuto, si fortifica, e tanto più quanto più si ripete; fortificato così il desiderio, non si bada più al fine per cui l'oggetto si desiderava, cioè al piacere, ma all'oggetto in se stesso, e, nel caso della virtù, alla virtù in se stessa, senza alcun pensiero di piacere che le possa andar congiunto. Avvenuta questa trasformazione, il desiderio non è più desiderio, cioè uno stato che si muti col mutar del piacere, ma qualche cosa di stabile e di fisso, qualche cosa che resiste anche sparendo il piacere; è volontà; la quale perciò, benchè figlia del desiderio, si è svincolata dal vecchio tronco d'onde è nata, ha preso radice altrove, diventando insieme una delle forze più poderose della vita umana. La virtù è propriamente effetto di questa nuova forza: la costanza nei sentimenti e nella condotta, per cui solo è possibile far assegnamento sicuro sugli altri o su noi, è effetto « della volontà di far bene coltivata in un'indipendenza abituale »; l'abitudine forma perciò, in ultimo, il carattere, vale a dire, quello che c'è nell'uomo di più alto e di più nobile.

---

(1) *Utilitarianism*, cap. IV, pagg. 59-61, testo inglese; pagine 78-82, testo francese.

III. — Questo nuovo elemento dell'abitudine, che il Mill introduce nella sua dottrina della virtù, è di capitale importanza. Giova confrontare il modo onde ne tratta il Mill, col modo onde ne tratta Aristotele, il primo che abbia riconosciuto e apprezzato questo elemento, che ne abbia fatto, anzi, la base della dottrina della virtù.

La virtù etica, notava Aristotele, come indica la voce ἔθος donde trae il nome, si acquista coll'uso e coll'abitudine (1). La virtù è nulla in origine, sebbene sia in noi una disposizione naturale ad accoglierla (2), e s'acquista operando ripetutamente in una certa maniera. Come altri diventa architetto esercitandosi nell'architettura, o suonatore di cetra suonando ripetutamente la cetra, noi possiamo diventar giusti operando ripetutamente il giusto, o temperanti praticando costantemente la temperanza (3). Non si può dire virtuoso chi una volta e per caso faccia azione virtuosa; solo virtuoso è colui che, avendo molte volte operato virtuosamente, lo fa oramai senza fatica e quasi senz'accorgersene. Chi ancora dovesse stentare a fare qualche cosa di virtuoso, chi dovesse far forza su se stesso per essere buono, chi dovesse provare, non piacere, ma dolore nell'esercizio della virtù, sarebbe sulla via, forse, di diventar virtuoso, ma non sarebbe ancora virtuoso, non avrebbe acquistato l'abitudine della virtù (4). Si potrebbe chiamare

---

(1) *Eth. Nic.*, II, 1, 1-2. Sono notevoli le parole: *ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκεν μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους.*

(2) *Eth. Nic.*, II, 1, 3, *οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.*

(3) *Eth. Nic.*, II, 1, 4.

(4) *Eth. Nic.*, VII, I, specialmente il § 6.

musico chi, una volta e per caso e stentatamente, facesse cosa che appartenesse a quest'arte? Solo musico sarebbe chi avesse, a furia d'esercizi, acquistata l'abilità necessaria e, coll'abilità, la disinvoltura (1). Egualmente la virtù è la moralità passata in abitudine e connessa col piacere del suo atto costitutivo: solo quando l'uomo sia giunto a questo alto punto di perfezione, si può, in ogni caso, fare assegnamento su di lui; egli s'è come rivestito e penetrato della virtù, ne ha preso la forma, *εἰς τὸ τῆς ἀρετῆς σχῆμα ἥκει*, è in possesso d'un bene eminente, divino, *θεῖον* (2), ha acquistato stabilità e costanza nei suoi sentimenti e nella sua condotta; non c'è più pericolo che torni indietro dalla via della rettitudine e dell'onestà in cui s'è messo; è diventato un carattere.

E in Aristotele quest'abitudine del bene, in cui sta, in ultimo, la virtù, s'è acquistata operando in un certo modo, di fronte al piacere e al dolore; in Aristotele materia della virtù sono il piacere e il dolore, e la virtù può dirsi *una cotale operatrice delle cose ottime in riguardo al piacere e al dolore*, *ἀρετὴ ἡ τοιαύτη περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τῶν βελτίστων πρακτική* (3). Tutto quanto si fa, si fa per conseguire un piacere, o per evitare un dolore: il bello e l'utile per cui spesso si opera, e i loro contrari, il turpe e il dannoso, si riducono, in fondo, da una parte, al piacere, dall'altra, al dolore; il piacere abbraccia ogni bene umano, come il dolore abbraccia ogni male (4).

---

(1) *Eth. Nic.*, II, 4, 1-2.

(2) *Magn. Mor.*, I, 2, 1-2. Cfr. G. ZUCCANTE, *La dottrina della virtù in Aristotele*, in *Saggi filosofici*, Torino, Loescher, 1892, pagg. 260-268.

(3) *Eth. Nic.*, II, 3, 6.

(4) *Eth. Nic.*, II, 3 e specialmente il § 7, *τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἱρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγάς, καλοῦ συμφέ-*

Piacere e dolore essendo gli unici moventi delle azioni, ciò che importerà di più nella vita, sarà il cercare e fuggire quelli dei piaceri e dolori, che conviene cercare e fuggire, o assolutamente, o in date circostanze, e sotto certe condizioni (1); e altri sarà buono o cattivo, secondo che nei piaceri e dolori si comporti bene o male (2).

È, come si vede, un punto di vista utilitario pure quello a cui si mette Aristotele; soltanto, Aristotele osserva tosto che piacere e dolore sono, bensì, la materia dell'abito virtuoso, sono i moventi dell'azione; ma non sono la regola e la guida dell'azione. Ciò che dà forma a questa materia, ciò che costituisce la regola e la guida della vita, ciò a cui dobbiamo guardare come a fine ultimo e supremo, non è ancora, per lui, il piacere e il dolore; ben più in alto deve mirar l'uomo; la misura e la regola delle azioni è la ragione; dalla ragione scende, in questa materia informe delle umane affezioni, un principio d'ordine e di beltà. La ragione fa che le affezioni, eccitate dal piacere e dal dolore, non pecchino nè per eccesso, nè per difetto, ma siano contenute in un giusto mezzo, in una giusta misura, in cui sta il bene e la perfezione, *μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου* (3); la ragione sceglie e preelegge il meglio, facendo della virtù *un abito di*

ροντος ἡδέος, καὶ [τριῶν] τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός ἐστιν ὁ δὲ κακὸς ἁμαρτητικός, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν. Κοινή τε γὰρ αὕτη τοῖς ζώοις, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἵρεσιν παρακολουθεῖ· καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὺ φαίνεται.

(1) *Eth. Nic.*, II, 3, 2 e 5.

(2) *Eth. Nic.*, II, 3, 10.

(3) *Eth. Nic.*, II, 6, 8-13. Cfr. *Eth. Nic.*, II, 2, 6 e II, 5, 2.

preeleggere consistente in medietà, ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική ἐν μεσότητι οὖσα (1).

E ciò è cagione che la virtù non sia, per Aristotele, qualche cosa di quasi estraneo all' individuo, un'abitudine che s'è formata bensì nell' individuo, dati certi elementi e certe condizioni, ma in cui l' individuo o non ha avuto parte, s'intende attiva, o ne ha avuto pochissima; la virtù, per Aristotele, è opera propria dell' individuo e risultato della sua attività. Aristotele la paragona a un'opera d'arte, e trova che per questa non si richiede che l'artista sia disposto, intrinsecamente, in una certa maniera: un'opera d'arte è un'opera d'arte, indipendentemente dalle intenzioni buone o cattive, dalle disposizioni d'animo di colui che l'ha fatta: essa ha il pregio in se medesima, non fuori di sè (2). Invece, non è così della virtù. Perchè un'azione sia conforme a virtù, non basta che sia fatta in una certa maniera, non basta che abbia un pregio in se stessa, indipendentemente da colui che l'ha fatta: si richiede, per contro, che, appunto, colui che l'ha fatta sia disposto in un acerta maniera. Senza questa disposizione intrinseca di chi opera, l'azione avrà tutte le apparenze della virtù, arrecherà anche i vantaggi che suole arrecare la virtù, ma non sarà virtuosa. E, per Aristotele, la disposizione intrinseca di chi opera sta in ciò, che questi conosca l'atto da farsi e le sue circostanze, εἰδώς; che operi preeleggendo, o per volontà libera, προαιρούμενος; a fine d'onestà, o preeleggendo l'azione buona per se stessa,

(1) *Eth. Nic.*, II, 6, 15. Cfr. per tutto questo G. Zuccante, *La dottrina della virtù in Aristotele*, in *Saggi filosofici* cit., pagine 268-273.

(2) *Eth. Nic.*, II, 4, 3.

προαιρούμενος δι' αὐτά, e finalmente con fermezza d'animo e costanza, *βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως* (1).

Così, benchè risultato dell'abitudine e consistente propriamente in un'abitudine, la virtù, in Aristotele, è sovrattutto il prodotto dell'attività libera e cosciente dell'uomo; intendo dire, della volontà sua, in cui si riassumono le spontanee energie delle sue potenze appetitive e il lume razionale, che quelle potenze guida e governa (2); da cui dipende la deliberazione, *βούλευσις*, e la scelta, *προαίρεσις*, cioè l'intenzione, il proposito, cioè, ancora, quanto costituisce in proprio l'uomo (3), e da cui solo viene valore e dignità alla costanza nei sentimenti e nella condotta.

Quale differenza fra questa dottrina d'Aristotele e quella del Mill! Chi scapita, nel confronto, non è il vecchio pensatore di Stagira, questa volta!

Nel Mill tutto è, in fondo, il risultato d'un giuoco dell'associazione e dell'abitudine; e il conduttore del giuoco, per così dire, è il piacere; l'uomo, come tale, si lascia condurre, quasi nulla fosse in se stesso. Il pia-

---

(1) *Eth. Nic*, II, 4, 3, *τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πὼς ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πὼς ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ*. Cfr. G. Zuccante, *La Dottrina della virtù in Aristotele*, in *Saggi filosofici* cit., pagg. 262-263.

(2) È noto che per Aristotele la volontà risulta di *ὄρεξις*, appetito, e di *νοῦς*, mente. Cfr. G. Zuccante, *La dottrina della volontà in Aristotele*, nei *Saggi filosofici* cit.

(3) *Eth. Nic.*, VI, 2, 5, in fine, *διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος*. Cfr. G. Zuccante, *La dottrina della volontà in Aristotele*, pagg. 355-365, in *Saggi filosofici* cit.

cere suscita il desiderio, e l'uomo si lascia trascinare dal desiderio; il desiderio ripetuto, cioè reso abitudinario, si trasforma in volontà. La volontà il Mill chiama fenomeno attivo, *the active phenomenon*; ma non si capisce il perchè, dal momento che è un germoglio, *an offshoot*, un figlio, *child*, del desiderio, stato di sensibilità passiva, *the state of passive sensibility*. L'abitudine, che è, in fondo, quello che differenzia il desiderio dalla volontà, può conferire a questa l'attività che manca a quello? Ma allora bisognava dare all'abitudine un valore diverso da quello che ha e che le dava il Mill, d'una semplice ripetizione di atti provocati dal desiderio. Intanto, però, questa volontà, prodotto del desiderio, prodotto, alla sua volta, del piacere, genera la virtù, cioè l'abitudine d'operar bene, indipendentemente dal piacere che gli possa andar congiunto. Ci può essere nulla d'attuoso in tale virtù? Nulla che riveli la personalità dell'uomo, in ciò che ha di più alto, l'attività sua? La virtù, nel Mill, è uno stato passivo; passivo come il piacere, come il desiderio, come la volontà; si produce nell'uomo, ma come qualche cosa a cui l'uomo sia estraneo; è dentro l'uomo, ma prodotta in lui, meccanicamente, da associazioni e abitudini, in cui egli nulla ha a vedere; senza volere morale, adunque.

E, stando così le cose, era meglio, forse, che anche il Mill si fosse fermato al punto a cui si fermarono il Bentham e l'Helvetius. La virtù e il dovere, aveano detto cento volte il Bentham e l' Helvetius, non possono essere oggetto d'alcun desiderio; parlate agli uomini di virtù e di dovere, e non li muoverete più che se pretendeste muovere una pietra senza la leva; la leva nell'uomo è il desiderio, e il desiderio non può essere mosso che dal piacere. La virtù e il dovere sono chimere, adun-

que. Il Mill volle, sulla base del piacere e del desiderio del piacere, costruire una virtù. Ne derivò quello che dovea derivarne: una virtù artificiosa, frutto di combinazioni e ripieghi d'ogni maniera; una virtù che, pur sembrando appartenere allo spirito, perchè è dentro di lui, non gli appartiene, in realtà, affatto, essendosi formata senza il suo intervento.

CAPITOLO V.

La dottrina della giustizia. — Lo Spencer e il Bain.

La dottrina della giustizia. — Conformità alla legge, sanzione, diritto, elementi costitutivi dell'idea di giustizia. — Il sentimento della giustizia. — Elementi costitutivi di tale sentimento: il desiderio di punire, la simpatia e l'intelligenza. — Il desiderio di punire, identico al sentimento naturale della rivalsa o della vendetta, *retaliation or vengeance*; sentimento unicamente egoistico, a base animale, in cui ha la sua prima radice e da cui si svolge il sentimento della giustizia per opera della simpatia e dell'intelligenza, o, meglio, del sentimento sociale, frutto dell'una e dell'altra. — Distacco dello Stuart Mill dal Bentham. — Il carattere sociale, l'universalità del contenuto del sentimento della giustizia — Lo Stuart Mill e il Kant. — Rapporto fra giustizia e utilità. — Tutti i casi di giustizia sono casi d'utilità. — La giustizia è il nome di certe utilità sociali, di gran lunga più importanti e, quindi, più assolute e imperative, *more absolute and imperative,* di tutte le altre. — Osservazioni critiche. — Oscillazioni e titubanze nello Stuart Mill. — Tentativi, velleità di raccostamenti alle scuole avversarie. — Lo svolgimento del pensiero filosofico dello Stuart Mill, paragonato ad una curva sinuosa. — La dottrina della giustizia nello Spencer. — La critica dello Spencer all'utilitarismo empirico dello Stuart Mill. — Il valore dei principii. — L'utilitarismo razionale. — L'idea di giustizia deve dedursi dalle leggi della vita, dalle condizioni d'esistenza, quindi da un principio, che mette capo nella *stessa natura delle cose.*

— La giustizia nella vita sub-umana. — La giustizia nella vita umana. — L'idea umana di giustizia comprende due elementi: un elemento positivo e un elemento negativo. — Di qui le due caratteristiche opposte della giustizia: l'ineguaglianza e l'uguaglianza. — L'idea di giustizia è preceduta dal sentimento della giustizia. — Il sentimento egoistico della giustizia. — Il sentimento altruistico della giustizia. — Il sentimento pro-altruistico della giustizia; in particolare, la paura della rappresaglia. — Raffronto fra la dottrina della giustizia nello Spencer e quella corrispondente nello Stuart Mill. — La lettera dello Spencer allo Stuart Mill. — L'*a priori* originato dalle esperienze della razza e dalla trasmissione ereditaria; donde viene alla giustizia « una autorità che trascende tutte le altre ».

1. — Dalla trattazione della virtù in generale lo Stuart Mill passa a quella d'una virtù in particolare, la giustizia. La giustizia è virtù morale e sociale nello stesso tempo, e però la trattazione di essa è come l'anello di congiunzione fra la morale propriamente detta e la filosofia sociale. Il fine dell'arte sociale non può essere, per lo Stuart Mill, che la felicità universale: il principale sentimento, di cui si servirà l'arte sociale per fare che la società si mantenga e raggiunga il fine della felicità, è il sentimento della giustizia. Lo Stuart Mill sente tutta l'importanza dell'argomento che ha tra mano, e vi spende attorno un buon terzo dell'opera (1).

La giustizia, secondo il Bentham e l'Helvetius, e, salendo più in su, secondo l'Hobbes ed Epicuro, non era che la legge conforme all'interesse; l'idea e il sentimento della giustizia, quindi, non erano che un semplice prodotto della legalità e dell'utilità, senza mesco-

(1) Tutto il capitolo V, il più lungo e il più complesso capitolo dell'*Utilitarismo*.

lanza di altri elementi. Tale concezione della giustizia fu sempre criticata dagli avversari. « In tutte le età della speculazione », scrive il Mill, « uno dei più forti ostacoli ad accettare la utilità o la felicità come criterio del bene e del male, è venuto dall' idea di giustizia. Il sentimento potente, ***the powerful sentiment,*** la nozione, in apparenza così chiara, che questa parola richiama con una rapidità ed una certezza che rassomiglia a un istinto, ***resembling an instinct***, parve alla maggior parte dei pensatori provenire da una qualità inerente alle cose, ***inherent quality in things,*** parve dimostrare che il giusto deva avere esistenza in natura come qualche cosa d'assoluto, ***existence in Nature as semeting absolute,*** genericamente distinto da ogni varietà dell'espediente, e, in idea, opposto ad esso, ***in idee apposed to it*** » (1).

Qui il Mill, notiamolo di passaggio, non intende bene, come il Bentham del resto e gli altri utilitari inglesi, la teoria opposta alla sua; egli crede che ogni moralista, non utilitario, si sia fermato di necessità all'antica concezione della φύσις, d'una giustizia ***naturale,*** cioè, ***fisica,*** in qualche modo, inerente alle cose, agli oggetti, alla materia, e non già inerente alla persona, al soggetto, alla volontà autonoma; mentre, dopo il Kant, è appunto questo il concetto che professano gli avversari dell'utilitarismo (2). Comunque sia, il Mill vede meglio degli altri utilitari la difficoltà che all'utilitarismo viene dall' idea di giustizia. L' idea di giustizia, egli nota, s'è sempre presentata « come la pietra d' inciampo della morale utilitaria ». Certo « obbiettivamente, ***objecti-***

---

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pag. 62, testo inglese; pag. 83, testo francese.

(2) Ciò nota molto giustamente il GUYAU, *Morale anglaise contemporaine*, pag. 117.

vely, i dettami della giustizia coincidono con una parte del dominio dell'utilità generale, *general espediency*; ma, siccome il sentimento subbiettivo mentale della giustizia, *the subjective mental feeling of justice*, è differente da quello che si connette alla semplice utilità, ed, eccetto in casi estremi di questa, è molto più imperativo nelle sue esigenze, *for more imperative in its demands*, ci s' induce difficilmente a vedere nella giustizia solo una specie o una parte particolare dell'utilità generale, e si pensa che, poichè possiede una forza superiore d'obbligazione, *superior binding force*, debba anche avere un'origine interamente differente, *totally different origin* » (1).

Il problema è adunque questo: è veramente la giustizia incompatibile col sistema utilitario? Ha veramente la giustizia un'origine che il sistema utilitario non può spiegare? Gli utilitari aveano fino allora mal risolto il problema: il Mill si accinge a risolverlo, da parte sua, con una cura e una diligenza estrema.

E, prima di tutto, cerca di derminare qual sia il carattere distintivo del giusto e dell' ingiusto; qual sia la qualità, o se vi sia una qualità, che si attribuisce generalmente a tutti i modi di condotta designati come giusti od ingiusti (2). E, poichè, per trovare le qualità comuni a un gran numero d' oggetti, è necessario cominciare dall' osservare gli oggetti stessi sotto la loro forma concreta, egli passa in rassegna anzitutto un gran numero di modi d' azione e di affari umani, che generalmente sono ritenuti come giusti od

---

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pag. 63, testo inglese; pag. 85, testo francese.

(2) *Utilitarianism*, cap. V, pagg. 63-64, testo inglese; pagg. 85 e 86, testo francese.

ingiusti (1). Si ferma specialmente sugli ingiusti, « perchè la giustizia, come molti altri attributi morali, è meglio definita dal suo contrario, *by its opposite* » (2).

Questa ricerca però non è gran che concludente; il Mill stesso non ne è soddisfatto. Son tante e così diverse, egli dice, le applicazioni della parola giustizia, che è cosa ben difficile cogliere il legame, che le unisce insieme e da cui dipende essenzialmente il sentimento morale connesso alla parola. È meglio tentare un'altra via. Qualche lume verrà forse dalla storia della parola, com'è indicata dalla sua etimologia (3). Il Mill tenta questa via.

Nella maggior parte delle lingue, egli scrive, « l'etimologia della parola, che corrisponde al giusto, accenna a un'origine connessa alla legge positiva, o a ciò che fu in moltissimi casi la forma primitiva della legge — il costume autoritativo —. *Justum* è una forma di *jussum*, ciò che è stato ordinato. *Jus* ha la medesima origine. Δίκαιον deriva da δίκη, il cui principale significato, almeno nelle età storiche della Grecia, era istanza in giudizio, processo. In origine, per verità, significava solamente il modo, la *maniera* di fare le cose, ma ben tosto venne a significare la maniera *prescritta;* quella che farebbero rispettare le autorità riconosciute, patriarcale, giudiziaria o politica. *Recht*, da cui derivò *right* e *righteous*, è sinonimo di legge. L'originale significato di *recht*, per verità, non accennava a legge, ma piuttosto a dirittura

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pag. 64, testo inglese; pag. 87, testo francese.

(2) *Utilitarianism*, cap. V, pag. 64, testo inglese; pag. 86, testo francese.

(3) *Utilitarianism*, cap. V, pagg. 69-70, testo inglese; pag. 94, testo francese.

fisica, come *wrong* e i suoi equivalenti latini significavano storto, *tortuoso;* e di qui si argomentò che ***right*** (ciò che è retto) non significasse legge in origine, ma che al contrario legge significasse ***right*** (ciò che è retto). Ciò non ostante, il fatto che il senso di ***recht*** e ***droit*** venne ristretto a indicare la legge positiva, quantunque molte cose, che non sono richieste dalla legge, siano egualmente necessarie alla dirittura e rettitudine morale, sta a indicare il carattere originario delle idee morali, come se la derivazione avesse avuto luogo in senso inverso. Le corti di giustizia, l'amministrazione della giustizia, sono le corti e l'amministrazione della legge. La ***giustizia***, in francese, è il termine adoperato per indicare giudicatura. Non si può dubitare, perciò, conclude il Mill, che l'***idea madre***, l'elemento primitivo, nella formazione della nozione di giustizia, sia stata la conformità alla legge, « ***conformity to law*** » (1). Anche nei particolari della vita privata, egli soggiunge, e nella condotta giornaliera, dove pure non interviene e non deve intervenire la legge, quando si dice che una persona è giusta od ingiusta, s'intende in qualche modo che si conforma o non si conforma a ciò che dovrebbe essere la legge; e al vedere un' ingiustizia, vale a dire un'infrazione a ciò che dovrebbe essere la legge, proviamo press'a poco lo stesso che se si trattasse dell' infrazione d'una legge reale. Ci farebbe piacere veder punito l'ingiusto, come, d'altra parte, vedremmo volentieri ricompensato chi opera giustamente; e, se non fosse che ci spaventa l' idea di dare ai magistrati un tale potere sugl' individui, anche in questo campo della vita privata vorremmo l' intervento dei tribunali

---

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pagg. 70-71, testo inglese; pagg. 95, 96 e 97, testo francese.

e della giustizia punitrice. Quando diciamo che una persona è tenuta in giustizia, ***bound in justice***, a fare una cosa, intendiamo dire che dovrebbe essere obbligata, ***ought to be compelled***, a farla; e saremmo lieti di vedere quest'obbligazione rafforzata e resa effettiva, ***enforced***, da qualcheduno che ne avesse il potere. E, poichè ciò è impossibile, noi deploriamo quest'impossibilità, e consideriamo l'impunità dell'ingiusttzia, ***impunity given to injustice***, come un male, e ci affrettiamo a farne ammenda col portare sul colpevole tutto il peso della disapprovazione nostra e di quella del pubblico. Anche per questa via adunque, conclude il Mill, si giunge ad ammettere che l'idea d'un costringimento legale è l'idea madre della nozione di giustizia, ***the idea of legal constraint is still the generating idea of the notion of justice***: chiamiamo infatti ingiusta o giusta una condotta, secondo che pensiamo che una persona debba o non debba essere punita a causa di essa (1).

Due punti ha stabilito finora il Mill in riguardo alla giustizia: giustizia è originariamente conformità alla legge, e, poichè essenza della legge è la sanzione, la sanzione, appunto, costituisce il principale elemento della giustizia.

Senonchè qui sorge una difficoltà improvvisa. L'idea di sanzione, essenza della legge, non entra solamente nell'idea di giustizia, ma in quella anche, secondo lo Stuart Mill, di moralità in generale. « Noi infatti », scrive lo Stuart Mill, « non diciamo che una cosa è male, se non quando intendiamo che colui che la fa, dovrebbe essere punito in una maniera o in un'altra.... Pare questo il punto esatto di distinzione fra la moralità e la semplice

---

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pagg. 71-72, testo inglese; pagg. 97, 98 e 99, testo francese.

convenienza, *expediency* » (1). Cercando, adunque, gli elementi primitivi dell' idea di giustizia, il Mill ha trovato che questi elementi sono anche quelli della moralità in generale. Come ristabilire, perciò, la vecchia distinzione, posta da tutti i moralisti, fra la giustizia e le altre branche della moralità, *other branches of morality?*

Questa distinzione, secondo lo Stuart Mill, si riduce alla seguente: vi sono doveri, come li chiamano impropriamente, di obbligazione perfetta e doveri di obbligazione imperfetta: « doveri d'obbligazione perfetta sono quelli in virtù dei quali un *diritto* correlativo, *correlative right*, risiede in una o più persone; doveri d'obbligazione imperfetta sono obbligazioni morali che non dànno nascimento ad alcun diritto, *do not give birth to any right* »: la quale distinzione coincide esattamente con quella che esiste fra la giustizia e le altre obbligazioni della moralità. « Questa particolarità in un caso dato — un diritto in una persona correlativo a un'obbligazione morale, *a right in some person, correlative to the moral obbligation* — costituisce la differenza specifica fra la giustizia e la generosità o beneficenza. La giustizia implica qualche cosa che non solamente è bene fare e male non fare, ma che tale o tale individuo può esigere da noi come un suo diritto morale, *as his moral right,* mentre nessuno ha un diritto morale, *moral right*, alla nostra generosità, o beneficenza, poichè noi non siamo moralmente tenuti, *not morally bound,* a praticare queste virtù verso tale o tale individuo determinato, *towards any given individual* » (2). Così, ciò che

---

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pagg. 72-73, testo inglese; pagg. 99 e 100, testo francese.

(2) *Utilitarianism*, cap. V, pagg. 74-75, testo inglese; pagg. 101-103, testo francese. Si obbietterà, nota qui il Mill,

imprime un carattere distintivo all' idea di giustizia, è l' idea di ***diritto morale*** ch'essa contiene. « Dovunque v'ha un diritto, ivi è un caso di giustizia e non della virtù della beneficenza, *wherever there is a right the case is one of justice, and not of the virtue of beneficence* » (1). Notiamolo subito, per togliere ogni equivoco: il diritto morale, di cui parla il Mill e che è il tratto distintivo della giustizia, è, in fondo, un titolo, un diritto legale, un qualche cosa che la società garantisce e assicura; non ha origine diversa: « Quando noi », scrive il Mill, « chiamiamo una cosa il diritto d'una persona, *a person's right*, intendiamo dire che questa persona può domandare alla società di proteggerla nel possesso di essa, sia colla forza della legge, sia con quella dell'educazione e dell'opinione. Se ha titolo sufficiente, per qualunque ragione, a che la società le garantisca qualche cosa, diciamo che ha diritto ad essa, *right to it*. Se vogliamo provare che qualche cosa non le appartiene in diritto, *by right*, pensiamo che ciò si effettui non appena si dimostri che la società non ha da prendere alcuna misura

---

che, se non tale o tale individuo determinato, l'umanità in generale ha diritto alla nostra generosità e beneficenza, ha diritto a tutto il bene che possiamo farle? Ma in questo caso generosità e beneficenza sono comprese nella categoria della giustizia; in questo caso si è obbligati a dire che i nostri più grandi sforzi sono dovuti, *are due*, ai nostri simili, che ciò è per noi un debito, *a debt;* che niente può essere sufficiente ricambio, *return*, di quanto la società fa per noi, che la gratitudine, *gratitude*, c'impone di agire così: e ciò è ancora un caso di giustizia riconosciuta. (Vedi l'osservazione acuta e giusta che fa il GUYAU a questa maniera singolare, con cui il Mill risponde all'obbiezione: *Morale anglaise*, pag. 120, nota 2).

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pag. 75, testo inglese; pagine 103-104, testo francese.

per assicurargliela, ma che l'abbandona al caso, o alle sue proprie forze.... In conclusione, avere un diritto, *to have a right*, è avere qualche cosa di cui la società deve garantirmi il possesso, *to have something which society ought to defend me in the possession of* » (1).

Conformità alla legge, sanzione, diritto sono adunque, secondo lo Stuart Mill, i tre elementi costitutivi dell'idea di giustizia.

II. — Giova ora studiare il sentimento che s'accompagna e s'intreccia coll'idea di giustizia. S'accompagna questo sentimento *naturalmente, by a special dispensation of nature,* all'idea di giustizia? Oppure nasce e si sviluppa in noi all'infuori di questa idea? E, in particolare, nasce da considerazioni d'utilità, *considerations of general expediency?*

Anzitutto, osserva il Mill, io penso che questo sentimento in se stesso non venga dall'idea d'utilità, ma che venga da quest'idea ciò che v'ha di morale in esso, *whatever is moral in it.* Eccone la genesi.

Due elementi essenziali, *essential ingredients,* comprende questo sentimento: « il desiderio di punire una persona che ha fatto male, e la conoscenza, o la credenza, che v'ha uno o più individui a cui questo male è stato fatto ». Il desiderio di punire, alla sua volta, comprende due elementi: « l'impulso della difesa personale, *impulse of self-defence,* e il sentimento della simpatia, *feeling of simpaty* ». « È naturale il risentire e respingere o rendere, *natural to resent and to repel or retaliate,* un male fatto o tentato contro noi stessi, o contro quelli con cui noi simpatizziamo ». Sia

(1) *Utilitarianism,* cap. V, pagg. 79-80, testo inglese: pagine 110-111, testo francese.

istinto, o risultato dell'intelligenza, ciò è comune a tutta la natura animale. Non cerca ogni animale di nuocere a quelli che hanno nociuto, o stanno per nuocere ad esso o a suoi nati? L'uomo non differisce, in questo dagli altri animali che per alcune particolarità: per una maggior capacità di simpatia e per un'intelligenza più sviluppata. La maggior capacità di simpatia fa ch'egli simpatizzi non solo coi suoi figli, ma con tutti gli uomini e fin anche con tutti gli esseri sensibili. L'intelligenza più sviluppata, oltrechè allargare la cerchia de' suoi sentimenti in genere, personali o simpatici, fa ch'egli, anche indipendentemente da questa maggiore larghezza di simpatia, comprenda la comunità d'interesse che c'è fra lui e la società umana di cui fa parte, e senta perciò che chiunque attenti alla sicurezza della società in generale, attenta alla sua propria sicurezza. La intelligenza più sviluppata, poi, e la maggior forza di simpatia, unite insieme, lo rendono capace di assurgere alle idee collettive di tribù, di patria, di umanità, e di congiungersi a queste così strettamente, che ogni atto nocivo ad esse suscita i suoi sentimenti simpatici e lo spinge alla resistenza e alla difesa, come se si trattasse d'un'offesa personale.

« Il sentimento della giustizia, perciò, considerato in uno dei suoi elementi, il desiderio di punire, è il sentimento naturale della rivalsa o della vendetta, ***retalation or vengeance,*** applicato, grazie all'intelligenza e alla simpatia, a quelle ingiurie o a quelle offese, che colpiscono noi attraverso alla società, o in comune colla società. Questo sentimento, in se stesso, non ha niente di morale, ***nothing moral in it;*** ciò che v'ha di morale in esso, ***whath is moral***, è la sua subordinazione esclusiva alle simpatie sociali, ***exclusive subordination to the social sympaties****....* Il sentimento natu-

rale, in se stesso, ci farebbe risentire senza discernimento, *indiscriminately*, tutto ciò che ci vien fatto di sgradevole; solamente, quando è reso morale dall'aggiunta del sentimento sociale, *moralised by the social feeling*, agisce in un senso conforme al bene generale, *general good*. L'uomo giusto, infatti, risente un'offesa fatta alla società, benchè non sia altrimenti un'offesa fatta a lui personalmente, *thoug not otherwise a hurt to themselves*, e non risente un' offesa fatta a lui personalmente, per quanto dolorosa, se non sia di tal sorta che la società abbia interesse comune con lui a reprimerla » (1).

In quest'analisi fine e sapiente, che il Mill fa del sentimento della giustizia, dobbiamo notare parecchie cose. Anzi tutto il Mill è qui, come in molte altre parti, del resto, in recisa opposizione col Bentham. Anche a non tener conto che, secondo il Bentham, non converrebbe parlare di giustizia e che solo le parole *utilità, convenienza,* dovrebbero risuonare sulle labbra del legislatore, il Bentham avrebbe respinto, con tutte le sue forze, l'intervento, nella giustizia, di ciò che il Mill chiama il *desiderio di punire*. Il desiderio di punire è un sentimento d'antipatia; e « le antipatie e le simpatie non sono ragioni », esclama il Bentham; il vero utilitario non sa che farne dei sentimenti di simpatia e d'antipatia, anzi deve liberarsene, perchè gli oscurerebbero la chiara visione dell'utilità. Il Mill, invece, afferra subito tutto il partito che, nella questione, si può trarre da un sentimento così proprio dell'uomo, anzi di tutti gli animali. Non è vero che tutti, uomini e bruti, tendono a render male per male? Che il desiderio di vendetta, la sete di rappresaglia, il taglione è come la legge della natura animale? E non

---

(5) *Utilitarianism*, cap. V, pagg. 75-78, testo inglese: pagine 104-107, testo francese.

è vero, insieme, che nulla s'assomiglia di più a quello che noi diciamo il sentimento della giustizia, nella sua più recisa manifestazione, la punizione del male? Il sentimento della giustizia ha, adunque, la sua prima radice proprio qui, in fondo all'animalità, in un sentimento eminentemente egoistico. E non importa se così si potrà dire che un sentimento elevatissimo, quello della giustizia, ha umili origini, ha natali, in qualche modo, indegni di esso; l'arte e la saggezza della natura, ha osservato altrove il Mill, si ammira più specialmente in questo, nel trarre il meglio dal peggio, il nobile dall'ignobile; soltanto per gli spiriti volgari un grande e bell'oggetto perde della sua bellezza, se riveli il processo segreto pel quale la natura l'ha generato (1).

Del resto, se il sentimento della giustizia dovesse limitarsi ad essere nella forma brutale e grossolana del desiderio della vendetta, della sete di rappresaglia, e non potesse uscire da queste strette, nulla di morale avrebbe e non potrebbe che assai impropriamente, anzi contrariamente alla verità, chiamarsi sentimento della giustizia. Il sentimento della giustizia diviene morale, cioè diviene propriamente il sentimento della giustizia, per altri elementi che si aggiungono, anzi si sovrappongono all'originario desiderio della vendetta. Questi altri elementi sono la simpatia e l'intelligenza; la simpatia e l'intelligenza, che sono nell'uomo a un grado elevatissimo. La simpatia accosta l'uomo agli uomini; l'intelligenza fa capire i vantaggi di questo accostamento, e, dotata d'un grande potere d'associazione, trasforma a poco a poco l'accostamento in identificazione. Nel nostro pensiero si associano la sorte nostra e quella degli altri, e si associano per modo che,

---

(1) *Dissertations and discussions*, tom. III, pag. 111.

a lungo andare, non si possono più distinguere: noi siamo gli altri, gli altri sono noi, in qualche maniera; l'uomo si identifica colla società, si sente come membro del gran corpo sociale. Allora il sentimento, così eminentemente egoistico, della vendetta, della difesa personale, cambia natura, diventa altruistico. Le offese fatte agli altri sono come fatte a noi, e si tende a vendicarle come fatte a noi; anzi, in questo assorbimento dell'individuo nella società, in questo desiderio della difesa sociale, l'uomo si spinge tanto oltre, che dimentica addirittura se stesso, e le offese fatte a lui personalmente, anche se dolorose, non risente, se non quando abbiano rapporto colla società, e la società abbia interesse a punirle. Il sentimento della giustizia è nato. Il movimento che ci portava a salvarci, a difenderci anche a costo della vita degli altri, s'è cambiato in un movimento che ci porta a perderci, a sacrificarci per la vita, per la felicità degli altri. Il sentimento sociale, frutto della simpatia e dell'intelligenza, ha prodotto il miracolo: dal sentimento sociale, cioè adunque dalla simpatia e dall'intelligenza, viene al sentimento della giustizia il carattere eminentemente morale che lo distingue; mentre la sua peculiare impressionabilità e l'energia con cui afferma se stesso, dipendono da quel desiderio di punire e della difesa personale, che ne è il fondamento animale (1).

---

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pag. 79 testo inglese. Il luogo è notevole e merita di essere riferito: « The sentiment of justice appears to me to be, the animal desire to repel or retaliate a hurt or damage to oneself, or to those with whom one sympathises, widened so as to include all persons, by the human capacity of enlarged sympathy, and the human conception of intelligent self-interest. *From the latter elements, the feeling derives its mora-*

Come si vede, anche qui, nella parte notevole che è fatta al sentimento della simpatia, il Mill si distacca ancora recisamente dal Bentham, che la simpatia considerava come « semplice faccenda d'umore, d'immaginazione e di gusto », e la riteneva come principio rovinoso per la morale e la legislazione (1): e, d'altra banda, coll'assegnare all'associazione l'ufficio di trasformare un sentimento, il sentimento della difesa personale, in un sentimento perfettamente contrario, il sentimento della difesa sociale, ei non viene meno alle tradizioni di quella scuola associazionista, ch'era destinata a convertirsi a poco a poco in una scuola di alchimia mentale.

Però è proprio vero che, quando sentiamo oltraggiato il nostro sentimento della giustizia, noi non pensiamo che alla società, a un interesse collettivo; o non è vero invece l'opposto, che non pensiamo alla società, a un interesse collettivo affatto, ma solamente a un caso individuale, a noi individualmente? Il Mill fa a se stesso quest'obbiezione e risponde: Pur troppo è un fatto comune, per quanto non commendevole, questo personale risentimento della giustizia, questo sorgere del sentimento della giustizia soltanto perchè l'offesa è fatta a noi e soffriamo noi personalmente, *merely because we have suffered pain*; ma quando, agli soggiunge, questo risentimento è veramente un sentimento morale, *moral feeling*, cioè sorto per un atto biasimevole, *act blameable*, la persona che lo prova, « benchè non possa dire espres-

---

lity; from the former, its peculiar impressiveness, and energy of self-assertion ».

(1) Dumont de Genève, *Traité de législation civ. et pen.* Paris, 1802, vol. I, cap. III, pagg. 11-16; e Bentham, *Introduction to the principles of morals and legislation*, cap. II, § 11 e seguenti.

samente a se stessa che agisce nell'interesse della società, sente tuttavia che afferma una regola, la quale è per il bene della società non meno che per il suo proprio. Se quella persona non sente ciò, se non considera l'atto che in quanto tocca essa individualmente, vuol dire che non è giusta coscientemente, ***consciously just,*** vuol dire che non guarda essa stessa alla giustizia delle sue azioni » (1). In questo luogo il Mill insiste anche maggiormente sul carattere sociale del sentimento della giustizia: non dica di avere questo sentimento chi risente un'offesa, per quanto a torto, fatta a sè, se nel risentimento non è in giuoco che la sua misera individualità: bisogna che nel risentimento ci sia la coscienza che quell'offesa è uno strappo fatto a una regola, che ha valore e per l'individuo e per la società, che ha valore universale, quindi: bisogna che il risentimento sia, per così dire, nello stesso tempo che individuale, sociale; senza questa socialità, senza questa universalità di contenuto, il sentimento della giustizia non ha valore morale. Non proponeva il Kant come principio fondamentale della morale: « Agisci in maniera che la tua regola di condotta possa essere adottata come legge da tutti gli esseri ragionevoli »? Ebbene, osserva il Mill, « il Kant riconosceva, così, virtualmente che l'interesse dell'umanità collettivamente, o almeno dell'umanità indistintamente, deve essere nello spirito di chi agisce, quando decide coscientemente intorno alla moralità d'un atto » (2).

Io non mi fermo qui a discutere se questa inter-

---

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pag. 78, testo inglese; pagg. 107 e 108, testo francese.

(2) *Utilitarianism*, cap. V, pag. 78, testo inglese; pag. 108, testo francese.

pretazione del principio del Kant sarebbe stata dal Kant accettata; dal Kant che l'interesse di qualunque specie, individuale o sociale, voleva escluso in tutti i modi dai motivi dell'operare morale. Quello che mi preme di mettere in rilievo è questo, che il Mill in questo modo allarga meravigliosamente l'idea, e non solo il sentimento, della giustizia; che fa entrare in quest'idea un elemento che non ci saremmo aspettati da lui: l'universalità della legge, della regola, nè più nè meno che i moralisti della scuola contraria. E ciò gli permette di modificare la definizione precedente della giustizia, e di mettere innanzi come definitiva la seguente: « L'idea di giustizia suppone due cose: una regola di condotta, e un sentimento che sanziona questa regola. La regola si deve supporre che sia comune a tutta l'umanità, *common to all mankind*, e fatta pel suo bene, *intended for their good*. Il sentimento è un desiderio che siano puniti coloro che infrangono la regola. In questo sentimento è compresa, in aggiunta, l'idea d'una persona determinata, *some definite person*, che soffre dell'infrazione, e i cui diritti (per adoperare l'espressione adatta al caso) sono violati per questa infrazione » (1).

Questa definizione, notiamolo di passaggio, riguarda non più soltanto un aspetto particolare della giustizia, la giustizia come idea, o la giustizia come sentimento: riguarda la giustizia nella sua interezza, nella sua complessità, come idea e come sentimento nello stesso tempo, riunendo quello che s'era disunito soltanto per comodità di trattazione, ma che in realtà non potea disunirsi in nessun modo.

---

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pag. 79, testo inglese; pagg. 108 e 109, testo francese.

III. — Se non che qui rientra in campo il diritto; il diritto che è come la forma che riveste la giustizia, che è, anzi, la giustizia stessa, poichè non si parla di offesa fatta a una o a più persone, se quest'offesa non vuol dire violazione d'un diritto; non si parla di riparazione e di punizione dell'offesa, se non in nome del diritto violato (1).

Noi sappiamo che cosa è il diritto, secondo il Mill. « Avere un diritto è avere qualche cosa di cui la società deve garantirmi il possesso ». Perchè la società deve garantirmi questo possesso? si domanda. Non ho altra ragione a dare, egli risponde, che l'utilità generale, *general utility*: e, se l'utilità generale non sembra sufficiente a render conto della forza d'obbligazione del diritto, della peculiare energia del sentimento che gli corrisponde, ciò è perchè nella composizione di questo sentimento entra non soltanto un elemento razionale, *a rational element*, l'utilità appunto, ma anche un elemento animale, *an animal element*, quell'elemento di cui s'è parlato, la sete di rappresaglia, *the thirst for retaliation*. Questa sete di rappresaglia però, aggiunge il Mill, se è un elemento indipendente dall'utilità, trae la sua intensità e la sua morale giustificazione anche, *its intensity, as well as its moral justification*, dalla specie d'utilità straordinariamente importante e imperiosa ch'è in giuoco, questa volta. *extraordinarily important and*

---

(1) Così mi pare si deva intendere il luogo (*Utilitarianism*, cap. V, pag. 79). « I have treated the idea of a right residing in the injured person, and violated by the injury, not as a separate element in the composition of the idea and sentiment, but as one of the forms in which the other two elements clothe themselves. These elements are, a hurt to some assignable person or persons on the one hand, and a demand for punishment on the other ».

impressive kind of utility which is concerned; intendiamo dire, la sicurezza, ***security,*** della persona e delle cose. È la sicurezza il più vitale di tutti gl'interessi, ***the most vital of all interests.*** Noi possiamo fino a un certo punto far a meno degli altri beni; ma nessuno può far a meno della sicurezza. Questa sicurezza è la necessità più indispensabile, ***most indispensable,*** dopo quella della nutrizione. Che potremmo fare, che potremmo tentare, se potessimo essere spogliati d'un bene, subito dopo averlo posseduto, da chi fosse momentaneamente più forte di noi? La nozione del nostro diritto alla sicurezza, cioè « del diritto a che i nostri simili riuniscano i loro sforzi a fare sicura la base stessa della nostra esistenza, raccoglie perciò intorno a sè sentimenti di gran lunga più intensi di quelli che si connettono ai casi più comuni d'utilità »: amore della vita, amore della propria persona, desiderio della felicità, simpatia naturale e sviluppata dalla cultura e così via, tutto un fascio di forze interne poderose. Qual impulso irresistibile all'azione e alla difesa! Se è vero, e ciò avviene spesso in psicologia, che « una differenza nel grado divenga una differenza nella specie », qual meraviglia che l'obbligazione del diritto ci paia superiore alle altre obbligazioni e differente da esse, non solamente nel grado, ma nella specie? « I sentimenti in giuoco sono così potenti e noi contiamo così positivamente, poichè tutti sono egualmente interessati, sull'averne, gli altri, di corrispondenti, che il ***dovrebbe, ought, should,*** si cangia nel ***deve, must,*** e ciò che è riconosciuto come semplicemente indispensabile, ***recognised indispensability,*** assume una necessità morale, ***moral necessity,*** analoga alla fisica, e spesso non inferiore ad essa in forza d'obbligazione ». Ecco perchè « il diritto riveste quel carattere di assolutezza, ***absoluteness,*** quell'apparente

infinità, *apparent infinity,* quell'incommensurabilità, *incommensurability*, con tutte le altre considerazioni, che costituiscono la distinzione fra il sentimento del bene e del male e quello d'una convenienza e sconvenienza ordinaria » (1).

Come si vede, in questa parte che riguarda il diritto, cioè, ancora, la giustizia considerata in quello che ha di più intenso ed energico, il Mill risolve, sebbene un po' tardivamente, il problema che s'era posto in principio, e ch'è oggetto di tutto il capitolo V, dei rapporti della giustizia coll'utilità. La giustizia è strettamente connessa coll'utilità, e il rispetto del diritto non è che il rispetto d'un interesse vitale per l'individuo e per la società. Il ricorrere all'innatismo, all'intuizionismo per spiegare la giustizia, è perfettamente inutile: se l'associazione delle idee, dei desideri, dei sentimenti che sono in giuoco in un interesse vitale, basta a spiegare ciò che v'ha di particolarmente imperativo nella giustizia, perchè far appello a una rivelazione intuitiva della coscienza, a una specie di oracolo interno? Perchè ritenere che sia la giustizia un principio *per se, standard per se,* e che lo spirito possa riconoscerlo a un semplice sguardo rivolto sovra se stesso? Se così fosse, non si capirebbe perchè siano così ambigui i responsi di quest'oracolo interno, *internal oracle;* non si capirebbe perchè tante cose appaiono giuste od ingiuste, secondo la luce sotto cui si riguardano, *according to the light in which they are regarded.*

Si obbietta alla teoria induttiva e associazionista della giustizia, che l'utilità è « un principio incerto, *uncertain standard*, che ognuno interpreta a suo modo, e

---

(1) *Utilitarianism,* cap. V, pagg. 80-81, testo inglese; pagine 111-113, testo francese.

che non v'ha sicurezza che nelle decisioni immutabili, incancellabili, infallibili della giustizia, che portano, si dice, la loro evidenza in se stesse e sono indipendenti dalle fluttuazioni dell'opinione ». Ma questo, risponde il Mill, è ben lungi dall'essere un fatto riconosciuto; v'ha tanta incertezza intorno al giusto, quanta ve ne può essere intorno all'utile. Non soltanto i diversi popoli e i diversi individui si rappretentano diversamente la giustizia, ma talora anche un solo e medesimo individùo ha della giustizia nozioni disparatissime; sicchè, quando si tratta di applicarle e di scegliere fra loro, si lascia guidare da un principio estraneo o dalle sue predilezioni personali (1). E gli esempi abbondano di questo modo diverso di rappresentarsi la giustizia. Ecco qui: intorno alla questione particolare della punizione, alcuni sostengono che sia giusta la punizione, se miri al bene del colpevole, ingiusta, se miri a dare un esempio; altri, invece, trovano dispotico il punire pel bene del colpevole, dal momento che questi ha raggiunto l'età della ragione; la punizione non è giusta che in quanto serve d'esempio; l'Owen poi, più radicale, afferma che la punizione non ha giustificazione affatto: il delinquente non ha formato se stesso; è il prodotto dell'educazione e delle circostanze; non è, adunque, responsabile. Tre massime di giustizia, come si vede, e ciascuna plausibile in se stessa, separatamente dalle altre, ma inconciliabile colle altre. Lo stesso dicasi della relazione della punizione colla colpa. Secondo alcuni, la giustizia deve proporzionare la punizione alla colpa, vale a dire commisurare esattamente la punizione al grado di colpabilità morale del reo; secondo altri, non

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pag. 82, testo inglese; pagg. 113-114, testo francese.

è giusto infliggere a un nostro simile, qualunque sia il suo delitto, un totale di punizione, che oltrepassi ciò che basterebbe a impedire a lui di ricadere, agli altri d' imitare il suo esempio (1). Passando a un altro caso, in un'associazione cooperativa industriale, il sapere, la capacità superiore, ha diritto, o no, a una rimunerazione superiore? Alcuni dicono di sì, altri di no; i primi, sostenendo che è giusto che chi sa di più e produce di più, riceva di più; i secondi, sostenendo che le capacità superiori hanno già troppi vantaggi naturali, e che non c' è bisogno che abbiano anche una quantità maggiore di beni del mondo; giustizia vorrebbe, invece, che la società compensasse i meno favoriti dalla natura, di questa immeritata ineguaglianza. E, nella questione particolare della ripartizione delle imposte, quanta diversità ancora! Gli uni sostengono che giustizia vuole che si paghi allo Stato da tutti egualmente, s' intende in corrispondenza dei mezzi pecuniari; altri sostengono che giustizia vuole un' imposta veramente proporzionale, nel senso che paghi di più chi ha di più; e altri finalmente, conciliando i due sistemi, vorrebbero che tutti pagassero una tassa eguale per testa, *an equal capitation tax*, e una tassa disuguale per la proprietà (2). Come troncare queste difficoltà, come uscire da questa confusione, come decidere fra i diversi principii? Non c' è che un mezzo, secondo lo Stuart Mill: ricorrere all' utilitarismo, fare appello al principio d'utilità, *is no other mode of extrinsecation than utilitarian* (3). È questa la sorgente della

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pagg. 82–85, testo inglese; pagine 114–119, testo francese.

(2) *Utilitarianism*, cap. V, pagg. 86–88, testo inglese; pagine 119–122, testo francese.

(3) *Utilitarianism*, cap. V, pag. 88, testo inglese.

giustizia; è questo che conferisce alla giustizia la sua autorità, *source of its autority* (1); è questo il principio superiore, da cui viene lume in tutte le questioni di giustizia.

Ma dunque, si domanda il Mill, la distinzione che si fa fra il giusto e l'utile, è una distinzione puramente immaginaria? E gli uomini erano sotto l'impero del l'illusione, quando credeano che la giustizia fosse cosa più sacra della politica, *policy?* Niente affatto, egli risponde. « L'esposizione che abbiamo fatto della natura e dell'origine del sentimento della giustizia, mostra che c'è una reale distinzione, *a real distinction*, e nessuno fra quelli che professano il più sublime disprezzo per le conseguenze delle azioni, come elemento della loro moralità, annette più importanza alla distinzione, *more importance to the distinction*, di quello che faccio io. Mentre io discuto le pretese di ogni teoria che si fermi sopra un principio immaginario di giustizia non fondato sull'utilità, considero la giustizia fondata sull'utilità come la parte capitale, *chief part*, e incomparabilmente più sacra e obbligatoria, *incomparably the most sacred and binding part*, di tutta la moralità. Nel nome giustizia sono comprese certe classi di regole morali, che toccano più davvicino il benessere umano, e sono quindi d'un'obbligazione più assoluta, *more absolute obbligation*, di tutte le altre regole per la guida della vita; e la nozione, che abbiamo trovato essere l'essenza dell'idea di giustizia, di un diritto residente in un individuo, implica e testifica questa maggior forza d'obbligazione, *this more binding obbligation* » (2).

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pag. 83, testo inglese.

(2) *Utilitarianism*, cap. V, pagg. 88-89, testo inglese; pagine 122-123, testo francese.

Le regole di giustizia, che impediscono agli uomini di nuocersi a vicenda e d'attentare alla libertà di ciascuno, non sono più indispensabili al benessere umano, di qualunque altra regola? Dalla loro osservanza dipende la pace fra gli uomini; dalla loro infrazione, la guerra. Certo, è di incontestabile interesse per gli uomini anche la pratica di altre regole, quelle della beneficenza positiva; ma quest' interesse è di gran lunga minore: una persona può non aver bisogno dei benefici degli altri, mentre ha sempre bisogno che gli altri non le rechino nocumento. Le regole di giustizia sono come le moralità primarie, ***primary moralities***, e i più potenti motivi d' interesse ci comandano d' osserrvarle. C' è cosa che possa stare più a cuore, ***most at heart***, all' uomo, e ch' egli abbia più forte interesse a professare e a rinforzare colla parola e col fatto, di queste ***moralità primarie***, che lo proteggono dalla offesa degli altri, o dagli ostacoli che gli altri gli possono opporre alla ricerca del proprio bene?

E gli stessi potenti motivi d' interesse che comandano l'osservanza di quelle regole, comandano anche la punizione, in caso d' infrazione. Onde la punizione, cioè il render male per male, ***evil for evil***, è pure una regola di giustizia, regola tanto più intensa e imperativa in quanto che, come s'è detto, l'impulso della difesa personale, ***self-defence***, della difesa degli altri, ***defence of others***, della vendetta, ***vengeance***, sorge tosto contro le persone che fanno male comecchessia a noi o agli altri. Ma non la punizione sola, bensì la retribuzione in largo senso, ***retribution***, e quindi anche il render bene per bene, ***good for good***, è regola di giustizia. Per verità, questa regola, per quanto ne sia evidente l'utilità sociale e risponda a un sentimento naturale, parrebbe non avere quel rapporto coll'offesa o l'ingiuria fatta a

una persona, che è in giuoco nei casi più elementari di giustizia. E pur tuttavia quel rapporto non manca. Chi accetta un beneficio e nega di renderlo, quando è necessario, infligge un'offesa reale, frustrando la più naturale e ragionevole delle speranze. Così fanno coloro che tradiscono l'amicizia e mancano alla loro promessa. Poche offese sono più gravi e nessuna ferisce di più che l'essere abbandonati, nell'ora del bisogno, da un amico, su cui abitualmente e con più sicurezza si contava. « Pochi mali sono più gravi di questo semplice rifiuto di far del bene; nessuno eccita maggiore risentimento e nella persona che ne è colpita, e nello spettatore che simpatizza con essa. « Il principio, adunque, di dare a ciascuno ciò che merita, cioè, bene per bene, e male per male, è non solamente incluso nell'idea di giustizia, ma è oggetto peculiare di quell'intensità di sentimento, che colloca il giusto, nella stima degli uomini, al di sopra del semplice utile, *simply expedient* »; sebbene non sia, in verità, differente dall'utile, ma si riferisca a un utile superiore, alla conservazione ed alla difesa della società e degl'individui (1).

Corollario di questo principio è la virtù dell'imparzialità e dell'eguaglianza, *impartiality*, *equality*. « Se è un dovere dare a ciascuno ciò che merita, bene per bene, male per male, ne segue necessariamente che noi dobbiamo trattare egualmente bene (quando doveri superiori non lo impediscano) quelli che hanno egualmente ben meritato di noi, e che la società deve trattare egualmente bene quelli che hanno egualmente ben meritato di essa, cioè, che hanno meritato egualmente bene assolutamente, *absolutely*. Questo è il principio astratto più ele-

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pagg. 89-91, testo inglese; pagine 123-127, testo francese.

vato della giustizia sociale e distributiva, verso cui tutte le istituzioni e gli sforzi dei virtuosi cittadini dovrebbero essere fatti convergere al più alto grado possibile ». Ma questo grande dovere della giustizia sociale non è soltanto una conseguenza, un corollario di principii secondari; è l'emanazione diretta, *direct emanation*, del primo principio, del principio d'utilità, del principio della più grande felicità, *greatest-happiness principle*. Questo principio infatti o non ha significato razionale, o non può significare che questo che « la felicità d'una persona, supposta eguale in intensità (fatta una parte conveniente alla qualità), conti esattamente quanto quella d'un'altra, *is counted for exactly as much as another's* ». Il detto del Bentham: « ciascuno conti per uno, nessuno per più d'uno », dovrebbe essere scritto sotto il principio d'utilità come commentario esplicativo » (1). E se lo Spencer, nota il Mill, considera, nella *Statica sociale*, questa perfetta eguaglianza e imparzialità fra gl' individui, non già come la conseguenza, ma come il presupposto del principio d'utilità, poichè, secondo lui, il principio d'utilità presuppone il principio anteriore, che ciascuno abbia un diritto eguale alla felicità, gli è perchè non si rende conto della vera portata del principio d'utilità. « Questo principio suppone che totali eguali di felicità siano egualmente desiderabili, sia che tocchino a una stessa persona, sia che tocchino a più. Questa supposizione però non è una premessa necessaria a sostenere il principio d'utilità; è, anzi, il principio stesso: perchè che cosa è il principio d'utilità, se « felicità » e « desiderabile » non sono termini sinonimi? Se v'ha un principio anteriore, involto nel principio

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pagg. 92-93, testo inglese; pagine 127-129, testo francese.

d'utilità, non può essere che questo, che le verità dell'aritmetica sono applicabili alla valutazione della felicità, come di tutte le altre quantità misurabili » (1).

Del resto, questa regola dell'eguaglianza, che implica, oltre che eguaglianza di diritto alla felicità, eguaglianza di diritto ai mezzi che conducono alla felicità, come ha il suo fondamento nell'utilità, ha anche nell'utilità le sue limitazioni; si piega, a dir così, alle idee che ciascuno si fa dell'utilità sociale, ***bends to every person's ideas of social expediency***; « tutti hanno diritto a eguaglianza di trattamento, salvo quando riconosciute utilità sociali richiedano il contrario ». Se non che, appunto perchè l'ineguaglianza non può essere giustificata che da queste riconosciute utilità sociali, l'ineguaglianze che non hanno questo fondamento, sono considerate come ingiustizie. Quante ineguaglianze, riguardate dapprima come utilità, assunsero poi, quando si cessò dal riguardarle come utilità, il carattere d'ingiustizie! La storia intera dei progressi sociali, osserva il Mill, è piena di simili transizioni! Costumanze e istituzioni, l'una dopo l'altra, dall'essere considerate di prima necessità nella vita sociale, passarono al grado d'ingiustizie e tirannie universalmente condannate. Così avvenne delle distinzioni fra liberi e schiavi, fra nobili e servi, fra patrizi e plebei: così avverrà delle aristocrazie di colore, di razza, di sesso.

« Tutti i casi di giustizia adunque », così riassume il Mill la sua lunga discussione, « sono casi di utilità, *of expediency*; la differenza sta nel peculiare sentimento, che s'accompagna ai primi e li distingue dai secondi. Se si tien conto sufficientemente di questo sentimento

---

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pag. 93, in nota, testo inglese; pagg. 129-130, testo francese.

caratteristico; se non è necessario assegnargli un' origine particolare; se è semplicemente il sentimento naturale del risentimento, reso morale dall'essersi congiunto al desiderio del bene sociale; se questo sentimento non solamente esiste, ma deve esistere in tutti i casi a cui corrisponde l' idea di giustizia; quest' idea non si presenta più come la pietra d' inciampo, ***stumbling-block***, della morale utilitaria. La giustizia rimane il nome appropriato per certe utilità sociali, ***certain social utilities***, che sono di gran lunga più importanti, ***vastly more important***, e quindi più assolute e imperative, ***more absolute and imperative***, di tutte le altre, e che, perciò, devono essere, come sono naturalmente, protette da un sentimento non solo differente nel grado, ma anche nella specie, ***in kind***; distinto dal sentimento più mite che s'accompagna alla semplice idea del piacere o dell'utile, per la natura più definita de' suoi comandi e pel carattere più severo delle sue sanzioni, ***by the more definite nature of its commands, and by the sterner character of its sanctions*** (1) ».

IV. — Questa dottrina così notevole dello Stuart Mill che riguarda la giustizia, e che noi ci siamo studiati di riassumere con tutta fedeltà ed esattezza, rappresenta lo sforzo massimo fatto dall'utilitarismo, per uscire in qualche modo dalle strettoie, in cui l'aveano rinchiuso gli utilitari precedenti, allargare se stesso e nobilitarsi, accogliendo nel proprio seno quello che si poteva accogliere delle dottrine avverse.

Il Bentham, l'Helvetius, l'Hobbes molto difficilmente avrebbero riconosciuto, in questa dottrina, una

---

(1) *Utilitarianism*, cap. V, pagg. 93-96, testo inglese; pagine 130-134, testo francese.

conseguenza di dottrine loro, e avrebbero sconfessato il discepolo che la formulava. Questo lavoro di raccostamento però, per quanto ingegnoso e sapiente, dovea nuocere all'armonia e, direi, all'organicità dell'assieme, e rivelarsi, cosa non rara nello Stuart Mill, come s'è fatto osservare anche altrove, in una tal quale incertezza, in una tal quale oscillazione, in un continuo bisogno di aggiungere qualche altra cosa, ancora, a quanto s'era dato prima come definitivo. Vedasi, infatti, come la dottrina viene formandosi quasi cammin facendo, per via di successive aggiunzioni e sovrapposizioni. Meglio che del pensiero d'una persona sola, parrebbe che la dottrina fosse il frutto del pensiero di più persone, lavoranti ad uno scopo; meglio che nella forma del trattato, la dottrina avrebbe dovuto essere esposta nella forma del dialogo. Nessuna dottrina, a questo riguardo, richiama più alla mente le dottrine di Platone!

S'incomincia, il lettore lo ricorda, col tentare la genesi dell'idea di giustizia, e si mostra che due elementi hanno contribuito a formarla: la conformità alla legge e la sanzione. L'utilitarismo tradizionale non avrebbe detto diversamente: il Bentham, l'Helvetius, l'Hobbes faceano risalire allo Stato e alle sue leggi ogni forma di moralità. Ma la giustizia ha qualche cosa per cui si distingue da ogni altra forma di moralità; ed ecco che le si aggiunge, come altro elemento costitutivo, il diritto, il diritto *morale*, come lo chiama il Mill: il diritto *morale* è ciò che distingue propriamente la giustizia, ciò che la costituisce in proprio. Un moralista non utilitario, un moralista della scuola intuitiva, non avrebbe potuto dire diversamente; e, invece, un moralista utilitario non avrebbe voluto sentire parlare un simile linguaggio: come può trovar posto nella giustizia utilitaria il diritto *morale*? E di questa incongruenza, di questo strappo fatto alla

dottrina utilitaria s'accorge il Mill; ed eccolo a spiegare che cosa si deve intendere per diritto *morale;* eccolo a mostrare che il diritto *morale* non implica incongruenza affatto colla dottrina utilitaria; avere un diritto morale vuol dire avere qualche cosa, di cui la società deve garantirmi il possesso: il diritto *morale, moral right,* è, in ultimo, un titolo, un diritto *legale, legal right.* E sta bene: il Mill era stato preso dalla vaghezza di adoperare la espressione stessa adoperata dagli avversari, e subito dopo la riduce ad un significato schiettamente utilitario: è questione di nomi, e ai nomi si può dare il significato che meglio talenta. Se non che c'è un inconveniente. Già precedentemente il Mill aveva parlato di due casi distinti d'ingiustizia; l'uno consistente in un'infrazione d'un diritto *legale*, l'altro consistente in un'infrazione d'un diritto *morale,* e avea insistito sulla distinzione di diritto *legale* e di diritto *morale* (1): come adunque, ora, riduce il diritto morale al diritto legale?

---

(3) Ecco la dottrina del Mill: È, in primo luogo, ritenuto generalmente come ingiusto « il privare qualcheduno della sua libertà personale, della sua proprietà o di qualche altra cosa che gli appartiene per legge, *by law* »; sicchè ecco un esempio di applicazione dei termini *giusto* ed *ingiusto*, in un senso perfettamente definito: « è giusto rispettare, ingiusto violare i diritti legali, *legal rights,* di qualcheduno ». Ma i diritti legali, di cui una persona è rivestita, possono essere diritti, di cui quella persona non *dovea* essere rivestita: in altre parole, la legge, chè glieli concedeva, può essere una legge cattiva; e in questo caso? In questo caso ciò che si ammette universalmente è questo, che non sia la legge l'ultimo criterio della giustizia, ma che, tuttavia, anche quando la legge è ingiusta, l'infrazione alla legge sia considerata come ingiusta per lo stesso motivo, accennato sopra, dell'infrazione d'un diritto di qualcheduno; diritto che, « poichè non può essere, in questo caso, un diritto legale, riceve un nome differente, ed è

Dall' idea di giustizia si passa al sentimento corrispondente; e anche di questo si mostra la genesi. Ciò che costituisce in proprio il sentimento della giustizia, è un elemento animale, il desiderio di punire, il desiderio della vendetta, della rivalsa. Questo elemento animale acquista valore morale per mezzo dei sentimenti sociali: quando il desiderio della vendetta, della punizione per offese fatte, riguarda non più soltanto offese fatte a noi, ma offese fatte ad altri, e, anche quando riguarda un'offesa fatta a noi, non riguarda già l'offesa in quanto tocca noi individualmente, ma in quanto tocca una regola che ha valore per tutti, e che solo per accidente fu violata in noi, esso si trasforma in un sentimento eminentemente morale: è il sentimento della giustizia. Entra adunque nella giustizia, oltrechè la socialità e l' altruismo dei sentimenti, anche l'universalità della regola: questa regola dev' essere rispettata, appunto per l'universalità sua, perchè è fatta pel bene di tutta l'umanità. Ed ecco qui il Mill accostarsi improvvisamente al Kant: quella formula del Kant: « agisci in modo che la tua regola di condotta possa

---

chiamato diritto morale ». Così possiamo dire che v' ha un secondo caso d' ingiustizia, e « consiste nel togliere ad una persona ciò a cui essa ha un diritto morale, *moral right* ». (*Utilitarianism,* cap. V, pagg. 64-66, testo inglese; pagg. 87-89, testo francese). Il luogo non è molto chiaro nell'ultima parte, ma il senso mi pare quello che ho riferito. Eccolo nell'originale: « When, however, a law is thought to be unjust, it seems always to be regarded as being so in the same ways in which a breach of law is unjust, namely, by infringing somebody's right; which, as it cannot in this case be a legal right, receives a different appellation, and is called a moral right. We may say, therefore, that a second case of injustice consists in taking or withholding from any person that to which he has a *moral right* ».

esser seguita come legge da tutti gli esseri ragionevoli », si direbbe che si sia imposta al Mill, e ch'egli ne voglia trarre profitto, allargando con essa e rinsanguando il suo utilitarismo. È ben vero ch'egli cerca tosto di darle un significato schiettamente utilitario, un significato che il Kant avrebbe respinto con tutte le sue forze: ma resta sempre il fatto del tentato accostamento, della tentata fusione dell'utilitarismo coll'intuizionismo (1).

Ma donde viene alla giustizia quel che di particolarmente energico ed imperativo che la distingue? Anzitutto dal desiderio della vendetta, che, come s'è detto, le sta a fondamento e, poi, dal complesso di quei sentimenti potenti che sono in giuoco nella giustizia e nel diritto. Giustizia e diritto riguardano interessi vitali per l'individuo e per la società, e di qui l'associarsi e l'aggrupparsi intorno ad essi di quei sentimenti potenti. Questo fascio di forze interne poderose rende anche conto dell'*infinità*, dell'*incommensurabilità*, dell'*assolutezza*, e di quegli altri caratteri di trascendenza, di cui ci si presentano rivestiti il diritto e la giustizia. Qui l'intuizionismo si fa intervenire ancora, ma, diciamolo subito, non per tentare di conciliarlo coll'utilitarismo, ma per combatterlo, per mostrarne l'insufficienza, quando pretende di dare come fatti ultimi e irreducibili quelli che, invece, possono considerarsi, con verità, come il risultato di associazioni d'idee, di sentimenti, di desideri, e avere quindi una spiegazione scientifica. Che cosa spiega l'intuizionismo, quando ricorre a pretese rivelazioni della coscienza, a responsi di oracoli interni? Nulla. E il Mill a non contentarsi di simili spiegazioni: a re-

---

(1) Sarebbe inesatto chiamare intuizionismo la dottrina Kantiana; ma con questo nome, si sa, lo Stuart Mill comprende pressochè tutte le dottrine che non sono sperimentali.

spingere l'intuizionismo; a ricorrere alla teoria dell'associazione e innestarla all'utilitarismo, per metterlo in grado di sostituire convenientemente l'intuizionismo e spiegare ciò che questo non spiega. Avesse aggiunto alla teoria dell'associazione la teoria dell'eredità e dell'evoluzione! La spiegazioni dell'utilitarismo avrebbero avuto maggior valore e, dirò così, avrebbero potuto vantare una maggiore consistenza scientifica.

Comunque sia, da questo punto le oscillazioni cessano nel Mill; egli ha come trovato la sua via e procede diritto per essa. S'è detto che sentimenti interni poderosi s'aggruppano intorno al diritto e alla giustizia, perchè giustizia e diritto riguardano interessi vitali per l'umanità: ciò mostra il nesso della giustizia coll'utilità. La giustizia comprende quelle regole morali che toccano più davvicino il benessere umano, e sono quindi, per i sentimenti che vi si associano, d'un'obbligazione più assoluta delle altre regole. Tutta l'ultima parte del capitolo V è intesa, s'è visto, a mostrare questo nesso della giustizia coll'utilità, e, insieme, il torto dell'intuizionismo, che vede nella giustizia un principio *a priori*, evidente di per sè, infallibile, immutabile nelle sue prescrizioni, quando, invece, è l'utilità che le dà luce, è l'utilità la sua vera sorgente. Il sentimento della giustizia è cieco in qualche modo; esso non può dirigere il politico e il legislatore; bisogna che politico e legislatore lo illuminino col principio d'utilità: il sentimento della giustizia è come qualche cosa d'incondito e incomposto; ciò che gli dà forma e pulitura, è il principio d'utilità. E il Mill scrive qui le pagine più conseguenti di tutto l'*Utilitarismo*.

Ma che lungo giro prima di arrivare a questo punto, e in quante vie e viuzze ci siamo perduti, prima di trovare la strada maestra! Ricordo a questo proposito

un'idea espressa dal Levy-Bruhl in un suo studio sullo Stuart Mill ed A. Comte (1). « La via tenuta nel suo svolgimento dal pensiero filosofico di A. Comte, scrive il Levy-Bruhl, potrebb'essere rappresentata da una linea retta; quella del Mill da una curva che la seguisse. Le sinuosità di questa curva paleserebbero le influenze che egli via via ha subìte. Nel 1842 il Mill si è sentito attratto molto vicino al Comte; la curva allóra tocca quasi la retta. Ma, mentre questa prosegue rigida senza piegarsi, la curva comincia ad allontanarsi senza più ravvicinarsi ». Questa idea d'una curva sinuosa, applicata all'opera del Mill nei suoi rapporti con quella del Comte, non potrebb'essere più felice. Ma io credo possa avere anche una più larga applicazione ed estendersi, in genere, al modo con cui il Mill concepisce ed esplica i suoi pensieri nei vari campi della filosofia. Mente larga e comprensiva, egli sente di non potersi rinchiudere nelle strettoie di un sistema: vede quello che c'è di buono negli altri sistemi e vorrebbe assimilarselo; d'altra parte, gli pare anche che non ci sia salute che nel suo; di qui un andare e venire continuo, un fermarsi, un tornare sui suoi passi, un invitare chi gli sta dietro, o chi va in contraria direzione, a fare il cammino con lui; qualche volta, soltanto, troncare gl'indugi e mettersi risolutamente per la sua via: ecco la curva sinuosa di cui parla il Levy-Bruhl!

V. — Ma non è male ora toccare, a larghi tratti, della dottrina della giustizia nello Spencer: questo darà

---

(1) Nella *Revue philosophique* del dicembre 1898. Serve questo studio d'introduzione alle *Lettres inédites de John Stuart Mill à Aug. Comte,* pubblicate dal Levy-Bruhl.

occasione a ravvicinamenti, a raffronti con quella del Mill, che riceverà perciò nuova luce, e verrà come a occupare il posto vero che le spetta, nella storia della morale inglese contemporanea.

Abbiamo già accennato a un dissidio fra lo Stuart Mill e lo Spencer, in ciò che riguarda una regola speciale di giustizia, il diritto all'eguaglianza. Questo dissidio, il lettore lo avrà capito, tocca il fondamento stesso dei due sistemi e il procedimento metodico dell'uno e dell'altro. Lo Stuart Mill è, in fondo, o vorrebbe essere un utilitarista empirico; e di principii, per paura che possano avere qualche cosa di *a priori*, di oltrepassante i fatti, non vuol sapere. All'osservazione dello Spencer, che il diritto all'eguaglianza non è un corollario dell'utilità, ma, anzi, un presupposto necessario di essa, risponde, facendo appello al fatto ultimo e irreducibile del desiderio della felicità; questo tutto spiega nella vita morale e sociale; le conseguenze piacevoli o dolorose delle azioni sono il solo criterio della moralità dei popoli e degl'individui.

Contro questo empirismo si ribella lo Spencer. Già nelle *Basi della morale* avea osservato che le conseguenze piacevoli o dolorose delle azioni non si devono considerare come accidentali o casuali; si devono far risalire alle leggi della vita, alle condizioni dell'esistenza; l'oggetto vero della morale è il determinare il *come* e il *perchè* di tali conseguenze (1). Nella *Giustizia* assume un atteggiamento anche più decisamente ostile. « La scuola induttiva », egli scrive, « è stata trascinata, dalla sua violenta reazione contro la scuola deduttiva, all'eccesso di supporre che l'induzione conscia basti a qualsiasi scopo.

---

(1) *Data of Ethics*, cap. IV, § 21, pagg. 57-58.

e che non vi sia bisogno di ammettere nulla come postulato. Sebbene il provare una verità che si afferma, consista nel dimostrare che è compresa in qualche verità più larga già stabilita; e per quanto, se questa verità più larga vien posta in dubbio, si ripeta il processo, dimostrando che anche questa è compresa in una verità ancora più larga; pure tacitamente si suppone, che questo processo possa seguitare eternamente, senza che si arrivi mai ad una verità tanto larga da non poter essere compresa in nessun'altra, e che perciò non si può provare. Ed il risultato di queste affermazioni superficiali è che si costruiscono teorie le quali, se non hanno a fondamento in credenze *a priori*, non ne hanno alcuno. È appunto quello che avviene nei sistemi utilitari etici e politici ». I sistemi utilitari hanno la pretesa di far senza postulati, o credenze *a priori;* eppure non ne possono far senza. « Qual'è, infatti, il significato ultimo dell'utilità? Quando ci vien proposto di guidare noi stessi empiricamente, verso quale direzione dobbiamo guidarci? Se la via da prendere dev'essere sempre determinata dai meriti del caso, a quale stregua dovranno essere giudicati questi meriti? « Dal condurre essi al benessere della società o al bene della comunità », ci sentiremo rispondere. Ma questo è un postulato, ed implica che « la maggior felicità è la cosa a cui deve tendere l'azione pubblica e la privata ». Ora, tale postulato è una credenza *a priori*. Perocchè « è una verità induttiva, forse? E allora donde e da chi è stata tratta l'induzione? È una verità sperimentale, derivata da osservazioni accurate? E allora quali sono queste osservazioni, e quando si è generalizzata quella gran massa di esse, su cui devono fondarsi tutta la politica e tutta la morale? Non solo non esistono tali esperienze, tali osservazioni e tali

induzioni; ma è impossibile addurne alcuna » (1). E anche un altro postulato, un'altra credenza *a priori* implica l'utilitarismo, la regola già accennata del Bentham, che « uno conta per uno e nessuno per più d'uno », e commentata dallo Stuart Mill colle parole, che il principio della maggior felicità non ha significato, se non a patto che « la felicità d'una persona conti esattamente quanto quella d'un'altra ». Questa regola, che, in fondo, vuol dire che « tutti gli uomini hanno egual diritto alla felicità », non ha, e non può avere, « altra giustificazione che la percezione intuitiva; è una cognizione *a priori* ». Sicchè, conclude lo Spencer, « mentre l'utilitarismo empirico disapprova le supposizioni che diconsi autorizzate dall'intuizione diretta, ne fa molte più del sistema stesso a cui è avverso. Una di esse è implicita nell'affermazione, che la felicità dovrebbe essere il fine da ricercarsi; ed un'altra è implicita nell'affermazione, che gli uomini hanno ugual diritto alla felicità » (2). Bisogna, adunque, all'utilitarismo empirico sostituire un utilitarismo razionale: «l'utilitarismo, che riconosce solo i principii della condotta, ottenuti per mezzo dell'induzione, non è che preparatorio, *is but preparatory*, all'utilitarismo che deduce questi principii dai processi della vita, formati sotto stabilite condizioni d'esistenza » (3). Come la moderna astronomia planetaria, abbandonate le osservazioni accumulate, su cui, in uno stadio primitivo, fondava le sue previsioni riguardo al moto degli astri, si serve esclusivamente delle leggi di gravitazione, per

(1) *Justice*, cap. VII, § 34, pagg. 87-89 della trad. italiana di Sofia Fortini Santarelli, Lapi, Città di Castello, 1893.
(2) *Justice*, cap. VII, § 34, pag. 89-91 della trad. cit.
(3) *Data of Ethics*, cap. IV, § 22, pag. 61.

dedurne le posizioni che i corpi celesti occuperanno di necessità in certi tempi; così, egualmente, la scienza morale, abbandonate le generalizzazioni empiriche in riguardo al valore delle azioni, perchè accidentali e non necessarie, deduce dalle leggi della vita e dalle condizioni d'esistenza, quali specie d'azioni tendano *necessariamente* a produrre la felicità, e quali specie a produrre l'infelicità. L'utilitarismo empirico è come l'antica astronomia; l'utilitarismo razionale è come l'astronomia moderna: non è difficile vedere il diverso valore scientifico dell'uno e dell'altro (1).

Conformemente a queste sue vedute, lo Spencer, nella questione particolare della giustizia, parte da principii che sono l'immediata applicazione di leggi biologiche, di leggi cioè che regolano la conservazione delle specie animali. Quali sono queste leggi? Sono due: « Durante l'infanzia degli animali, meno sono grandi le capacità dell'individuo e maggiori debbono essere i benefici che questo riceve. Nel gruppo della famiglia, più convien dare ove minore sarebbe il merito, misurando il merito dal valore dell'individuo. Al contrario, quando è raggiunta l'età adulta, il beneficio dovrà variare in ragione diretta del valore, questo essendo determinato dal maggiore o minore adattamento alle condizioni dell'esistenza. I poco adatti dovranno sopportare i guai della loro deficenza, mentre i meglio adatti profitteranno di questa loro superiorità. Tali sono le due leggi, alle quali una specie dovrà obbedire per conservarsi ». Anche la specie umana, non meno delle altre, dovrà obbedire a queste due leggi per conservarsi. Se nei primordi della vita, avanti che l'individuo riesca a sostentarsi da sè, ed anche mentr'egli non può farlo che parzialmente, manca l'a-

(1) *Data of Ethics*, cap. IV, § 21, pag. 57-58.

iuto da parte dei genitori; se quindi, in questo periodo, i benefici non sono in ragione inversa dei meriti, la specie è condannata a perire, estinguendosi i fanciulli che dovrebbero perpetuarla. Se, d'altra parte, nel periodo della maturità, quando i fanciulli sono diventati adulti, i benefici dovessero continuare ad essere in ragione inversa dei meriti, cioè proporzionati all'inefficienza, anzichè all'efficienza, favorendosi i meno capaci a scapito dei più capaci, i meno adatti a scapito dei più adatti, la specie ancora, sebbene per altra via, con un progressivo decadimento, si estinguerebbe, in poche generazioni (1). Ora, la conservazione della specie è, in fondo, il fine ultimo della morale; sicchè la morale ci prescrive di conformarci, nelle nostre azioni, a quelle due leggi biologiche. Però quelle due leggi sono essenzialmente differenti e riguardano, l'una, i rapporti dei parenti coi figli, l'altra i rapporti degli adulti fra loro: ne segue che la morale che s'applica ai rapporti dei parenti coi figli, e quella che s'applica ai rapporti degli adulti fra loro, la morale, possiamo dire, della famiglia e la morale dello Stato, sono essenzialmente differenti: la prima ha a suo fondamento la generosità; la seconda, la giustizia.

Lasciando la generosità, di cui non dobbiamo occuparci, la giustizia è come la traduzione in termini etici della seconda legge biologica accennata, che il beneficio deve variare in ragione diretta del valore dell' individuo. Tradotta in termini etici, questa legge significa che ogni individuo dev'esser soggetto agli effetti, buoni o cattivi, della propria natura e della condotta che ne risulta (2).

(1) *Justice*, cap. I, § 2, pagg. 5-6 della trad. cit. Cfr. anche il § 4 dello stesso capitolo.

(2) *Justice*, cap. II, § 5.

La giustizia si attua anche nella vita sub-umana, sebbene qui sia molto imperfetta, tanto in generale che nei particolari (1). Diventa tanto più sicura e perfetta quanto più saliamo nella scala animale, quanto più fine ed elevate diventano le attitudini fisiche e mentali di una specie, per le quali questa può mettersi in grado di combattere quella infinità di accidenti e d'influenze deleterie, che nelle specie inferiori minano l'esistenza degli individui, e loro impediscono, per conseguenza, di ottenere gli effetti della propria natura e della condotta che ne deriva (2). Qui, anzi, nella vita degli animali superiori, interviene un nuovo elemento, un fattore nuovo: la convivenza, l'associazione, che dà un aspetto particolare alla giustizia. Gli atti che ogni individuo compie per esplicare la propria natura, e ottenerne, quindi, i benefici od i danni, li compie alla presenza d'altri individui, che compiono atti eguali: di qui una necessaria limitazione nel compimento di quegli atti, se pure la convivenza, l'associazione non deve risolversi in una grave iattura per tutti i membri associati. « Ogni individuo, nel ricevere i benefici e i danni dovuti alla pro-

(1) È imperfetta in generale, in quanto che v'ha un'infinità di specie il cui sostentamento dipende dalla distruzione completa di altre specie, e questa distruzione completa implica che nella specie, la quale serve di preda, le relazioni tra la condotta e le conseguenze sieno così abitualmente rotte, da conservarsi a lungo soltanto in pochissimi individui. È imperfetta nei particolari, nel senso che la relazione tra la condotta e la conseguenza, è, in un infinito numero di casi, spezzata dagli accidenti, a cui vennero indistintamente sottoposti individui superiori ed inferiori: morti cagionati da intemperie e rigori delle stagioni; morti per scarsità di nutrimento; morti per invasioni di nemici, parassiti, e così via. (*Justice*, cap. II, § 6).

(2) *Justice*, cap. II, § 6-7.

pria natura ed alla conseguente condotta, deve tener questa soggetta ad una restrizione, a quella cioè di non intralciare oltre misura la condotta, per la quale ogni altro individuo ottiene benefici, o si trae addosso danni ». È l'elemento negativo della giustizia (1).

La giustizia fra gli uomini è un ulteriore svolgimento della giustizia fra gli animali, a quel modo che la vita umana è un ulteriore svolgimento della vita subumana. Anche fra gli uomini, e massimamente fra gli uomini, la legge prima della giustizia è che ciascuno ottenga gli effetti della propria condotta. Una quantità di espressioni, che ci avviene di udire giornalmente, mostra come ciò sia veramente. « Quando d'una persona, colpita da una sciagura, si dice: « non può incolparne che se stessa », ciò significa che non ci pare sia stata trattata ingiustamente. Allorchè la mancanza di senno o la cattiva condotta di un individuo, gli hanno procurato dei guai, e noi, nel giudicarlo, diciamo che « s'è fatto il letto e ora bisogna che ci si distenda », con questo esprimiamo la convinzione che simile legame tra la causa e l'effetto sia giusto. E così egualmente quando diciamo: « ha avuto quel che si meritava ». Ed una convinzione affine è espressa in certe frasi, quando si tratta di effetti buoni, invece che di cattivi: « si è meritato la ricompensa »; « non ha avuto la ricompensa che si meritava »; osservazioni le quali attestano la consapevolezza, che vi debba essere una proporzione tra gli sforzi fatti ed i vantaggi ottenuti, e che la giustizia richieda tale proporzione » (2). E pure caratteristica della giustizia umana è che, mentre l'individuo cerca di ottenere gli effetti della propria natura e della con-

(1) *Justice,* cap. II, § 8.
(2) *Justice,* cap. III, § 12.

seguente condotta, non dimentichi che ogni altro individuo lavora allo stesso scopo, e, quindi, tenga le sue azioni dentro quei limiti che sono imposti dal compimento di azioni simili da parte degli altri individui. Il bisogno di questa reciproca limitazione delle attività individuali, che si fa sentire anche fra gli animali per modo da indurli a punire quelli fra essi che non vi si acconciano, diventa fra gli uomini più imperioso, più distintamente sentito, produce in loro un'abitudine anche più accentuata a punire i trasgressori. Senza questa limitazione reciproca delle attività individuali, ogni cooperazione armonica sarebbe impossibile, e la società si dissolverebbe (1).

L'idea umana di giustizia comprende, perciò, due elementi: un elemento positivo, « implicato dal riconoscere ogni individuo i suoi diritti al libero svolgimento della propria attività ed ai benefici che gli arrecano »; e un elemento negativo, « implicato dalla consapevolezza dei limiti che impone la presenza d'altri uomini, i quali hanno gli stessi diritti ». Ben inteso, tale idea viene formandosi a poco a poco, a grado a grado, nell'innalzamento progressivo dell'uomo e della società; e, prima che l'analisi renda chiara la distinzione essenziale fra gli atti giusti e gli ingiusti, esperienze in buon numero si dovettero accumulare e trasmettere di generazione in generazione.

Quei due elementi implicano due caratteristiche opposte della giustizia, l'ineguaglianza e l'eguaglianza: l'ineguaglianza, perchè, « se ognuno deve ricevere i benefici ed i danni dovuti alla sua natura e alla conseguente condotta, siccome gli uomini son dotati di potenze di-

---

(1) *Justice*, cap. III, § 14.

verse, debbono esservi delle differenze negli effetti della loro condotta; il che implica quantità ineguali di benefici »; l'eguaglianza, perchè l'esperienza dimostra che i limiti imposti alle azioni sono, in media, gli stessi per tutti, « ed il pensiero che ne risulta di sfere di azione limitate l'una dall'altra, racchiude il concetto dell'eguaglianza » (1). L'eguaglianza e l'ineguaglianza sono come i due poli della giustizia, e l'umanità s'è rivolta e si rivolge ora all'uno, ora all'altro dei due poli. Nella Grecia e, in genere, nelle società a tipo militare prevale indebitamente l'ineguaglianza; l'ineguaglianza, però, « che si riferisce non al conseguimento naturale di maggiori ricompense pei meriti maggiori, ma bensì alla distribuzione artificiale di maggiori ricompense al merito maggiore; è un'ineguaglianza stabilita principalmente dall'autorità ». Nelle teorie socialistiche dei giorni nostri prevale indebitamente l'eguaglianza: si ritiene ingiusto che la superiorità di natura arrechi superiorità di effetti, o almeno superiorità di risultati materiali; i forti e i deboli, gli sciocchi e i sapienti, gli uomini di merito e quelli senza merito, gli abbietti e gli eletti, devono essere trattati tutti alla stessa stregua. Lo Spencer crede che eguaglianza e ineguaglianza devano non già escludersi, ma unirsi e completarsi a vicenda nel concetto complesso di giustizia. « L'eguaglianza concerne quelle sfere d'azione mutuamente limitate, che fa d'uopo rispettare, affinchè gli uomini possano cooperare armonicamente. L'ineguaglianza concerne gli effetti che ognuno può conseguire, compiendo le azioni sue entro i limiti dovuti. Non esiste alcuna contraddizione, allorchè l'idea di eguaglianza si applichi ai limiti, e quella di

(1) *Justice*, cap. V, §§ 21-22.

ineguaglianza ai benefici. Al contrario, entrambe possono essere, anzi debbono essere, simultaneamente affermate » (1).

La formula della giustizia pertanto deve, secondo lo Spencer, riunire i vari elementi che compongono l' idea di giustizia, l'elemento positivo e il negativo anzitutto, e quindi l' ineguaglianza e l'eguaglianza. Deve la formula esser positiva ed esprimere l' ineguaglianza, perchè, se ogni individuo ha da ricevere e soffrire i buoni e cattivi effetti della sua condotta, gli deve esser permesso di agire in quei differenti modi, che le sue attitudini e facoltà gli consentono. Deve esser negativa ed esprimere l'eguaglianza, perchè agire secondo le sue attitudini e facoltà è bensì concesso ad ognuno, ma a condizione che non dimentichi che gli altri hanno pure il diritto di agire secondo le loro attitudini e facoltà, e, quindi, si tenga entro i limiti che sono imposti da questo stesso diritto negli altri. La formula deve, dunque, esprimere la libertà di ognuno, limitata soltanto da uguali libertà degli altri, e suonerà così : « Ogni uomo è libero di fare quello che vuole, purchè non leda l'eguale libertà di qualunque altro uomo » (2). Giustizia è, in fondo, eguale libertà. Che dire pertanto, osserva lo Spencer, del socialismo che, in nome della giustizia e quindi dell' eguale libertà, mira a irreggimentare gli uomini! « Quell'esercito di lavoratori, col loro cómpito assegnato e la loro parte stabilita di utili, a cui mira conscio od inconscio il socialismo, presenta, nella vita civile, le stesse caratteristiche di un esercito di soldati, con doveri prescritti e razioni fisse, nella vita militare.... In Germania più che altrove si presenta questa affinità.

(1) *Justice*, cap. V, §§ 23-25.
(2) *Justice*, cap. VI, § 27.

In quel paese, ove il militarismo è più accentuato ed ove è più elaborato il sistema per regolare la vita dei cittadini, il socialismo ha raggiunto il maggiore sviluppo; ed il capo del sistema militare di Germania è stato il primo a proporre dei regolamenti reggimentali per le classi operaie di tutta Europa » (1).

Ma l' idea di giustizia è preceduta, nella sua formazione, dal sentimento della giustizia. Il sentimento della giustizia è, in generale, pienamente determinato, mentre l' idea di giustizia è vaga ancora e indefinita. Mentre in molti casi rimane offeso il nostro sentimento della giustizia, non ci riesce di distinguere il tratto essenziale che, in ciascun caso, cagiona l'offesa (2). Vediamo come si formi questo sentimento della giustizia.

Esso ha le sue prime manifestazioni nella vita degli animali. « Provatevi a chiudere le narici di un animale, e vedrete che farà sforzi frenetici per liberarsi la testa; provatevi a legargli le gambe e vedrete che per sciogliersi farà sforzi ancora più violenti; mettetegli una catena al collo o a una gamba, e vedrete che durerà un pezzo a fare dei tentativi per scappare; rinchiudetelo in una gabbia, e lo vedrete per lungo tempo inquieto ed agitato ». Di fronte a questi esempi mettete la vivacità con cui un uccello approfitta della prima occasione per prendere il volo; mettete la gioia con cui il cane festeggia la libertà riacquistata. Tutto questo prova quanto sia grande, in ogni animale, il desiderio che si esplichi la propria natura, e come reagisca contro ogni freno posto alle azioni che quella natura tendono ad esplicare. Egualmente nell'uomo. Quanto è lieto per l'esplicazione piena, completa della propria natura, al-

(1) *Justice,* cap. V, § 26.
(2) *Justice,* cap. V, § 21.

trettanto è irritato per ogni freno, visibile o invisibile, che a questa venga posto: e questi sentimenti, a misura che s' innalza nella sua evoluzione, diventano sempre più fini e complessi, riferendosi a circostanze ed azioni che, anche in maniera remota, favoriscano od impaccino lo svolgersi delle sue facoltà e potenze. « Cominciando dalla gioia che si prova nel valersi delle proprie potenze fisiche e nell' ottenere i risultanti benefici, gioia accompagnata dall' irritazione prodotta da ingerenze estranee e dirette, gradatamente si arriva a corrispondere a relazioni più larghe, eccitate ora dagli incidenti della schiavitù personale, ora dai privilegi di classe, ed ora da piccoli mutamenti politici. Eventualmente, questo sentimento, che talvolta, nel Negro, è così poco sviluppato da far sì ch' egli irrida un compagno liberato, perchè non ha un padrone il quale si prenda cura di lui, diventa, nell' Inglese, sviluppato a tal segno, che la più piccola infrazione di qualche metodo di procedura formale, in una riunione pubblica o in Parlamento, infrazione che, forse, neppure lo riguarda intrinsecamente, lo eccita a fare opposizione violenta, perchè teme che, in qualche modo remoto od indiretto, ciò possa conferire ad autorità sconosciute un potere il quale forse permetta loro, un giorno, d' imporre pesi o restrizioni imprevedute » (1).

Le cose dette provano che c' è, adunque, anzitutto un sentimento egoistico della giustizia, un sentimento egoistico, che è come il correlativo interno, « corrispondente alla esigenza obbiettiva della giustizia, alla esigenza che ogni individuo riceva gli effetti della propria natura e della conseguente condotta ». Se questo sentimento mancasse, se all' esercizio libero delle proprie

---

(1) *Justice*, cap. IV, § 18.

facoltà e potenze non s'accompagnasse un' interna sod-disfazione, e, se per contro, ad ogni freno, che vien posto all'esercizio di queste facoltà e potenze, non corrispondesse un dolore e, quindi, una reazione viva da parte dell' individuo, quella prima esigenza della giustizia non potrebbe effettuarsi; il campo della libertà sarebbe invaso, il libero esercizio delle facoltà sarebbe impedito (1).

Ma il sentimento egoistico della giustizia non è tutto; più notevole è il sentimento altruistico della giustizia. Come sorge il sentimento altruistico della giustizia? Non può sorgere che nel corso dell'adattamento alla vita sociale. D'altra parte, poi, la vita sociale non è possibile che quando si siano stabilite quelle eque relazioni sociali, che presuppongono il sentimento altruistico della giustizia. Come uscire da questo circolo? Non c'è che un modo. Il sentimento altruistico della giustizia è preparato da un sentimento, che temporaneamente ne tiene il luogo e raffrena le azioni ispirate dal puro egoismo. Può chiamarsi un sentimento pro-altruistico della giustizia, e risulta di vari componenti. Anzitutto che cosa trattiene gli animali dall'aggredirsi a vicenda? La paura della rappresaglia. Anche fra gli uomini, « specialmente nei primi stadi della vita sociale, è principalmente quella paura, che assicura ad ogni individuo libero campo per spiegare le proprie attività, e godimento esclusivo di ciò che esse arrecano ». Altro freno è la riprovazione dei membri della società. Questa riprovazione agisce fino a un certo punto anche sugli animali, ma principalmente fra gli uomini « che riflettono al prima ed al poi », diventa un freno poderoso al malfare. Stabilitasi e organizzatasi la società, un altro

---

(1) *Justice,* cap. IV, § 18.

freno s'aggiunge: le punizioni legali che s'infliggono a chi fa male, a chi, in genere, trasgredisce gli ordini dell'autorità; e, formatasi col culto degli antenati la religione, anche le punizioni minacciate da Dio diventano un motivo di astenersi dal malfare.

Adunque « la paura della rappresaglia, la paura della riprovazione pubblica, quella delle punizioni legali e quella della vendetta divina, unite in varie proporzioni, formano un sentimento complesso, appunto il sentimento pro-altruistico della giustizia, il quale raffrena la tendenza primitiva a conseguire i fini desiderati, senza riguardo alcuno per gl'interessi dei propri simili. Per quanto non contenga niente del sentimento altruistico della giustizia propriamente detto, questo sentimento pro-altruistico della giustizia serve temporaneamente a generare il rispetto pei reciproci diritti, ed a rendere in tal modo possibile la cooperazione sociale », e, quindi, anche a fornire tutte le condizioni per lo svolgimento del sentimento altruistico della giustizia. Infatti, generatosi il rispetto pei reciproci diritti e resa possibile la cooperazione sociale, cioè fondatasi su certa base la società, ne ha anzitutto alimento e vita la simpatia, che è come il nocciolo del sentimento altruistico della giustizia. Quanti fatti, in una società già stabilita, eccitano simultaneamente nei suoi membri manifestazioni di emozioni congeneri, gioia e tripudio per le vittorie riportate e i pericoli scampati, per abbondanza di preda fatta e d'alimenti rinvenuti, o, al contrario, lamentazioni e nenie per le sconfitte subìte, per la scarsità del cibo, pei rigori della stagione! E a questi grandi piaceri e dolori provati in comune da tutti, ed espressi in maniera che ognuno vede, negli altri, i segni di sentimenti uguali a quelli ch'egli prova direttamente e manifesta direttamente, conviene aggiungere i piaceri e i

dolori di minor momento, a cui le varie circostanze, i vari accidenti della vita quotidiana possono dar luogo.

Questa simpatia è il nocciolo del sentimento altruistico della giustizia, si diceva. E in verità, quand'altri provi il sentimento egoistico della giustizia, ad esempio, il dolore per una violenza che gli venga fatta, per soverchierie che gli vengano usate, noi proviamo, per simpatia, quello stesso sentimento. Ben inteso, perchè si desti in noi per simpatia, e come per riflesso, quel sentimento, bisogna che già prima l'abbiamo provato noi direttamente, come cosa nostra. « Ogni sentimento altruistico presuppone che si sia provato il sentimento egoistico corrispondente. Come, finchè non è stato sentito il dolore, non si può simpatizzare con chi soffre, e come chi non ha orecchio per la musica non può dividere il piacere ch'essa procura agli altri, così il sentimento altruistico della giustizia non può sorgere, finchè non è sorto il sentimento egoistico della medesima ». Il che prova, anche, che il sentimento altruistico della giustizia varia, col variare del sentimento egoistico della medesima ; e, quindi, col variare dell' intelligenza negli esseri che ne sono capaci. « Quando i sentimenti coi quali dovrà esservi simpatia, saranno semplici piaceri o dolori, potranno occasionalmente manifestarli gli animali gregari più elevati ; essi sentono ogni tanto, come le creature umane, la pietà e la generosità. Ma il concepire simultaneamente non solo i sentimenti che si producono in un altro, ma anche quel complesso di atti e di relazioni, che è compreso nella produzione di tali sentimenti, presuppone un'accumulazione contemporanea di elementi molteplici nel pensiero, cosa che una creatura inferiore non è capace di fare. E, quando arriviamo a quelle forme più astratte del sentimento della giustizia, le quali riguardano gli ordinamenti pubblici, noi ve-

diamo che solo le più alte varietà d'uomini sono capaci di concepire quale sarà, col tempo, l'influenza che eserciteranno, sul loro campo d'azione, le buone o cattive leggi od istituzioni, e di concepirlo in modo tanto chiaro da esser spinti a sostenerle o ad avversarle. Solo tra quegli uomini, dunque, sorge, in tali condizioni, quel sentimento simpatico di giustizia, il quale li anima a difendere gl'interessi politici dei loro concittadini ». E non solo il sentimento altruistico della giustizia varierà col variare dell' intelligenza degl'individui, ma anche col variare del tipo di società. Nelle società a tipo militare, per l'organamento di coercizione che vi domina, il sentimento egoistico della giustizia non ha campo a svolgersi, anzi viene calpestato di continuo, mentre, al tempo stesso, le simpatie che dànno origine al sentimento altruistico della giustizia, vengono soffocate dalle attività militanti. Nelle società a tipo industriale, invece, le attività individuali diventano più libere, e viene incoraggiato quel sentimento di soddisfazione che prova l'uomo, allorchè ha dinanzi a se un campo ove esercitarle; mentre, simultaneamente, si fanno più rare le occasioni di reprimere la simpatia. « Perciò », conclude lo Spencer, « finchè durano le fasi guerresche della vita sociale, il sentimento della giustizia retrocede, mentre avanza nelle fasi pacifiche, per raggiungere il suo pieno sviluppo soltanto nello stato di pace permanente » (1).

---

(1) *Justice*, cap. IV, §§ 19-20. Innumerevoli sono gli scritti che sono consacrati allo Spencer in tutti i Paesi, e moltissimi pure quelli che studiano le sue dottrine morali, in particolare. Mi si permetta di ricordare fra questi alcuni scritti italiani: GUGLIELMO SALVADORI, *L'Etica evoluzionista, studio sulla filosofia morale di Herbert Spencer*, Torino, Bocca, 1903; GIOVANNI VIDARI, *Rosmini e Spencer, studio espositivo-critico di filosofia morale*, Milano, Hoe-

VI. — Come si vede, questa dottrina dello Spencer che riguarda la giustizia, ha, nei suoi particolari, molti punti di contatto con quella corrispondente dello Stuart Mill: specialmente quella parte che riguarda il sentimento della giustizia, se non si tien conto della diversità di linguaggio e del punto di partenza differente, è sostanzialmente la stessa nell'uno e nell'altro pensatore. Infatti quello che lo Spencer chiama il sentimento egoistico della giustizia, e che si manifesta più che altro in una reazione violenta contro ogni freno posto al libero esplicarsi della nostra natura, al libero esercitarsi

---

pli, 1899; ICILIO VANNI, *Il sistema etico-giuridico di H. Spencer,* prefazione alla trad. it. di « *La Giustizia* », Città di Castello, Lapi, 1893; GIACOMO BARZELLOTTI, Prefazione a « *L'Individuo e lo Stato* » di *H. Spencer* (trad. ital.), Città di Castello, Lapi, 1888; ERMINIO JUVALTA, *La dottrina delle due Etiche di H. Spencer,* in *Rivista filosofica,* 1904, vol. VII; VITTORIO EMANUELE ORLANDO, *Delle forme e delle forze politiche secondo Herbert Spencer,* in *Rivista Europea,* vol. XXIV, 1881; GIULIO SCOTTI, *La metafisica nella morale moderna,* Milano, Hoepli, 1903; GIUSEPPE TARANTINO, *Kant e Spencer,* in *Giornale napol. filos. e lett.,* vol. IV, 1880; G. TONIOLO, *H. Spencer nelle scuole sociologiche italiane,* in *Rivista intern. di scienze sociali,* vol. XXXIV, 1904; VITTORIO BENINI, *La morale e il diritto secondo H. Spencer,* in *Rivista italiana di filosofia,* maggio-giugno, 1904; ROMUALDO BOBBA, *La dottrina della libertà secondo lo Spencer in rapporto colla morale,* in *Filosofia delle Scuole italiane,* 1878-1879; GIUSEPPE PIOLA, *Del fondamento della morale secondo Spencer e Hartmann,* in *Nuova Antologia,* vol. XXX, 1881; GIUSEPPE ZUCCANTE, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer,* Lonigo, 1896; ID., *Condotta buona e condotta cattiva secondo lo Spencer,* in *Rivista italiana di filosofia,* 1897, I.; ID., *L'aspetto biologico della condotta secondo lo Spencer,* in *Rivista italiana di filosofia,* 1896, II.

delle nostre attività, e, quindi, ad ogni male che ci venga fatto, è in fondo la stessa cosa del desiderio di punire, della sete di vendetta e di rappresaglia, che s'è visto occupare un posto così notevole nella dottrina del Mill. E il sentimento altruistico della giustizia dovuto, secondo lo Spencer, allo svilupparsi della simpatia fra gli uomini e quindi al proiettarsi, per così dire, del sentimento egoistico della giustizia al di fuori dell'individuo e all'andare ad altri, rammenta ancora, e assai bene, quello che dice il Mill intorno al potere della simpatia, che, aggiungendosi e come sovrapponendosi al desiderio della vendetta, alla sete di rappresaglia, cambia questo sentimento egoistico di difesa personale in un sentimento altruistico di difesa sociale, e, dandogli quindi un carattere eminentemente morale, lo trasforma nel sentimento della giustizia.

Qui, però, fra il sentimento egoistico della giustizia e il sentimento altruistico della giustizia, lo Spencer, molto opportunamente, fa intervenire il sentimento pro-altruistico della giustizia, trovando che dall'uno non si può passare immediatamente all'altro, e che è necessario un qualche cosa, che riempia la lacuna fra i due. Il timore della vendetta degli altri, se agli altri facciamo male, il timore della riprovazione pubblica, quello delle punizioni legali, quello delle punizioni divine, trattengono gli uomini dal mal fare, li avvezzano al rispetto dei reciproci diritti, preparano lo svolgimento della simpatia, che prepara alla sua volta lo svolgimento del sentimento altruistico della giustizia. Nello Stuart Mill, invece, si passa troppo rapidamente dal sentimento della difesa individuale, e, quindi, della giustizia individuale, al sentimento della difesa sociale, e, quindi, della giustizia sociale : nello Stuart Mill la simpatia fa troppo presto il miracolo di convertire un sen-

timento d'una certa natura, in un sentimento d'una natura perfettamente opposta!

Quasi per compenso però lo Stuart Mill, con finezza d'analisi psicologica meravigliosa, che non si riscontra, dobbiamo dirlo, nello Spencer, mette in rilievo la socialità e l'universalità di valore, che la simpatia fa assumere al sentimento della giustizia; nonchè la peculiare energia di cui il sentimento della giustizia è fornito, e che gli deriva dal desiderio della vendetta, da quella reazione contro il male, che gli sta a fondamento, e su cui lo Spencer non avea insistito abbastanza. Anche mette in rilievo il Mill i caratteri di *assolutezza,* d'*incommensurabilità,* d'*infinità,* di cui ci si presentano rivestiti il diritto e la giustizia; sul che invece non si ferma, o si ferma appena, lo Spencer, benchè, nella sua dottrina, quei caratteri trascendentali della giustizia si spiegherebbero in modo ben più soddisfacente e scientifico.

Il Mill, infatti, crede che tutto sia effetto di associazione, associazione che avrebbe luogo nel breve giro della vita d'un individuo: la giustizia riguarda interessi vitali per l'individuo e la società; di qui l'associarsi e l'aggrupparsi, intorno ad essa, di certi sentimenti potenti: amore della vita, amore della propria persona, desiderio della felicità, simpatia naturale e sviluppata dalla cultura, e così via; e di qui il presentarcisi, essa, rivestita di quei tali caratteri di trascendenza. Lo Spencer, invece, se questa questione avesse preso a trattare di proposito nella *Giustizia,* avrebbe ripetuto press'a poco quello che dice nelle *Basi della Morale,* e quei caratteri di trascendenza avrebbe spiegato sovrattutto colla teoria della trasmissione ereditaria. Come si sa, lo Spencer vagheggia una conciliazione fra la scuola dell'*a posteriori* e la scuola dell'*a priori,* fra la scuola *sperimentale* e la scuola *intuitiva:* la dottrina sua mira a

ricomprendere le due scuole in un sistema più largo. Esperienze accumulate di bene e di male, organizzate gradatamente e trasmesse in eredità di generazione in generazione, fanno sì che l'individuo, fin dalla nascita, porti fisse, per così dire, nel proprio organismo certe intuizioni morali, certe idee di giustizia e d'ingiustizia, che costituiscono in qualche modo la sua facoltà morale; la quale, per ciò, in rispetto all'individuo è innata, in rispetto alla specie è effetto dell'esperienza e della trasmissione ereditaria. La scuola intuitiva e la sperimentale sono troppo unilaterali, secondo lo Spencer; hanno una parte di verità, ma non tutta quanta la verità; non è tutto errore in loro, ma l'errore è in quanto hanno di esclusivo. La facoltà morale non è innata assolutamente, come vuole la scuola intuitiva; non è effetto assolutamente dell'esperienza dell'individuo, come vuole la scuola sperimentale. Non la sola esperienza, nè il solo innatismo, ma esperienza e innatismo combinati possono dare un'adeguata spiegazione della moralità. « A rendere pienamente intelligibile il punto di vista al quale io mi pongo, « scrive lo Spencer in una sua lettera allo Stuart Mill, « sembra necessario aggiungere che alle *proposizioni fondamentali* d'una scienza morale sviluppata, corrispondono certe *intuizioni morali*, che si sono sviluppate successivamente, e si sviluppano ancora nella razza, e che, sebbene siano i risultati d'*esperienze d'utilità accumulate,* gradualmente passate allo stato organico e trasmesse per eredità, sono giunte ad essere interamente indipendenti dall'esperienza cosciente. Allo stesso modo che, secondo me, l'intuizione dello spazio, posseduta da ogni individuo vivente, è stata il frutto delle esperienze organizzate e consolidate degl'individui che l'hanno preceduto, e che gli hanno trasmesso le loro organizzazioni nervose lentamente sviluppate; allo

stesso modo che questa intuizione, la quale non ha bisogno che delle esperienze personali per determinarsi, è divenuta, in apparenza, indipendente dall'esperienza; a questo stesso modo io credo che le esperienze d'utilità organizzate e consolidate attraverso a tutte le generazioni passate della razza umana, abbiano prodotto delle modificazioni nervose corrispondenti, che, per trasmissione e accumulazione continua, sono divenute in noi certe *facoltà d'intuizione morale,* certe emozioni corrispondenti a una condotta giusta od ingiusta, senz'alcuna base apparente nelle esperienze d'utilità individuale» (1). Appunto, per questo contributo che le varie generazioni hanno portato anche alla formazione del principio della giustizia, per il fatto che anche la giustizia si perde, per così dire, nella notte dei tempi, rimontando fino ai nostri più lontani antenati, essa avrebbe in sè qualche cosa di solenne e di sacro, come tutto ciò che ha resistito e resiste alle prove d'un immenso passato, e avrebbe, se si volesse adoperare il linguaggio del Mill, i caratteri dell'infinità, dell'incommensurabilità, dell'assolutezza. Senza contare poi, ciò che lo Spencer dice esplicitamente, che la giustizia è non soltanto una credenza *a priori,* originata dalle esperienze della razza, e, si potrebbe aggiungere, dalle esperienze di tutte le creature viventi in generale, ma è, « una corrispondenza consapevole a certe relazioni necessarie nell'ordine di natura»; donde le viene un'autorità anche più elevata, « un'autorità che trascende tutte le altre » (2). Il carattere di tra-

---

(1) *Data of Ethics,* cap. VII, § 45, pagg. 123-124. Cfr. G. ZUCCANTE, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer,* pagine 21-23.

(2) *Justice,* cap. VII, § 35. Dell'elemento *a priori* nella giustizia e della necessità che, in riguardo alla giustizia, la scuola

scendenza nella giustizia si può adunque, secondo lo Spencer, spiegare in modo ben più soddisfacente e scientifico che non si spieghi dallo Stuart Mill.

Che dire poi dell'idea di giustizia, secondo il Mill? Quest'idea, come s'è visto, è costituita dai seguenti elementi: conformità alla legge, sanzione, diritto; tutti elementi estrinseci e riducibili, in ultima analisi, a quello unico della legge e quindi del potere dello Stato, da cui la legge emana; poichè anche il diritto, per quanto il Mill gli dia il nome di diritto morale, non è altro, in fondo, che un diritto legale, un titolo, un qualche cosa, di cui la società garantisce e deve garantire il possesso. Ma come può lo Stato e la legge essere fonte di moralità, in genere, e di giustizia, in particolare? Lo Spencer non crede questo sostenibile, e già nelle *Basi della Morale* aveva mostrato le intrinseche ed estrinseche incoerenze della dottrina dell'Hobbes, fermandosi specialmente a notare che non è ammissibile che la moralità e la giustizia derivino dalla legge e dal potere, perchè la legge e il potere stessi non sono qualche cosa di primitivo e di originario, che, come tali, possano dare autorità a checchessia, legittimandolo e giustificandolo; l'autorità della legge e del potere deriva dal fine supremo che alla legge e al potere è assegnato, il benessere generale, cioè; e, quando manchi questo fine che li giustifichi, il potere e la legge non sono, in fondo, altro che la volontà del più forte e, quindi, violenza. E il fine supremo che giustifica il potere e la legge, è anche quello che giustifica e legittima le azioni, quello che forma la moralità loro; sicchè la condotta non è buona o cattiva,

---

sperimentale si concilii con la scuola intuitiva, lo Spencer tocca, oltrechè nel § 35 del cap. VII accennato, anche nel § 25 del cap. IV e nel § 86 del cap. XIX.

giusta od ingiusta per la legge, perchè il potere la comandi o la vieti; è buona o cattiva, giusta od ingiusta, per gli effetti che da essa *naturalmente, secondo la natura delle cose*, derivano, e che conducono o non conducono al conseguimento del fine supremo, il benessere generale (1).

Per verità, il benessere generale, l'ulilità generale è, come sappiamo, anche per il Mill il fine supremo del potere e della legge, e, quindi, il fondamento della moralità e della giustizia, in quanto volute dal potere e dalla legge: ma fra il Mill e lo Spencer c'è però sempre questa differenza sostanziale, che, per il primo, l'utilità, il benessere è un effetto accidentale, casuale, un effetto, quindi, che potrebbe anche non essere, delle azioni e della condotta in genere, mentre, per il secondo, è un effetto necessario, voluto dalla *stessa natura delle cose*; sicchè, appunto, questa *stessa natura delle cose*, e non il benessere, l'utilità, che ne è come l'esterna manifestazione, sarebbe il fondamento vero della moralità e della giustizia. E, infatti, noi abbiamo visto che lo Spencer deduce dalle leggi della vita, dalle condizioni dell'esistenza la sua idea di giustizia, da un principio, quindi, che mette capo nella stessa natura delle cose ed è, come questa, saldo e immutabile. E tutti gli elementi che quell'idea di giustizia compongono, l'elemento positivo e il negativo, l'ineguaglianza e l'eguaglianza, sono tratti da quel principio con un rigore e una conseguenza logica meravigliosa, sicchè tutta la dottrina si presenta come un tutto ben compatto ed armonico,

---

(1) SPENCER, *Data of Ethics*, cap. IV, § 19, pagg. 51-55. Cfr. G. ZUCCANTE, *Condotta buona e condotta cattiva secondo lo Spencer*, in *Rivista italiana di filosofia*, fascicolo gennaio-febbrajo 1897, pagg. 29-33.

avente insieme i caratteri della solidità e della bellezza. Altrettanto non si potrebbe dire, invece, della dottrina dello Stuart Mill. Come s'è fatto già osservare, pur avendo un principio intorno a cui s'aggira, il principio d'utilità, questa procede come a tentoni, oscillante ed incerta, si forma quasi cammin facendo, per via di successive aggiunzioni e sovrapposizioni, e manca, quindi, di compattezza e di armonia, manca di solidità e di bellezza. Causa in gran parte l'empirismo esclusivo, da cui lo Stuart Mill non sa liberarsi! Non a torto scriveva lo Spencer che, nella questione della giustizia, « gli argomenti *a posteriori* forniti dalla storia vanno uniti agli argomenti *a priori* forniti dalla biologia e dalla psicologia »; che anche qui bisogna evitare il fanatismo dell'esclusiva induzione o dell'esclusiva deduzione. « L'accordo della deduzione coll' induzione fornisce la prova più valida; e quando, come nel caso della giustizia, abbiamo pluralità tanto di deduzioni che d'induzioni, ci sembra aver raggiunto la maggior certezza che sia possibile immaginare » (1).

Benchè, adunque, ci siano nella dottrina del Mill alcune parti che direi geniali, e che fanno fede d'una acutezza e d'una profondità d'analisi psicologica straordinaria, parti che noi abbiamo messe in rilievo a suo luogo, è certo che nel suo complesso essa resta al di sotto della dottrina dello Spencer, al disotto e per la minore vastità della comprensione e per la minore coerenza e organicità intrinseca.

---

(1) *Justice*, cap. XIX, § 86.

CAPITOLO VI (1).

Il problema della libertà del volere. Il determinismo.

La questione della libertà del volere. — La legge di causalità universale e la libertà del volere. — Confutazione dell'obbiezione dell'Hamilton. – Altre obbiezioni. — Se il sistema del determinismo e della necessità sia la stessa cosa del materialismo. — Il vero significato della parola *necessità* applicata alla volontà. — Invariabilità e incondizionalità di sequenza, elementi costitutivi della causa. — Ma invariabilità e incondizionalità di sequenza non implicano la *necessità*, nel senso metafisico in cui s'intende, d'ordinario, questa parola. — Il fatalismo puro, l'asiatico. — Il fatalismo modificato dell'Owen. — Il carattere formato *per* l'uomo e non *dall'* uomo. — Il determinismo dello Suart Mill, per cui all' uomo è dato modificare il proprio carattere ed esserne l'agente intermediario, *intermediate agent*. — Oscillazioni, incertezze, contraddizioni dello Stuart Mill. — Osservazioni critiche. — Come lo Stuart Mill combatta gli argomenti addotti in favore della libertà del volere. — La testimonianza della coscienza. — Il sentimento della responsabilità morale. — La realtà delle distinzioni morali e la libertà del volere, questioni indipendenti l'una dall'altra. — La giustizia del castigo. — Che cosa giustifichi il castigo: la protezione della so-

---

(1) Cfr., per questo VI capitolo, G. Zuccante, *Del determinismo di John Stuart Mill*, in *Saggi filosofici*.

cietà e il profitto che ne ritrae il colpevole. — Altre incertezze e oscillazioni dello Stuart Mill. — Osservazioni critiche. — Come lo Stuart Mill tenda, in ultimo, a conciliare la libertà e il determinismo.

I. — Ogni sistema di morale ha per suo fondamento e presupposto inevitabile una questione di psicologia: la questione della volontà e, quindi, della libertà o della determinazione necessaria delle nostre azioni. La morale intuitiva ha fondato il suo sistema sull'ipotesi della libertà; l'induttiva, invece, sulla negazione della libertà; e in questo l'una e l'altra scuola si mostrarono conseguenti con se stesse. Lo Stuart Mill, come ha modificato il concetto e l'indirizzo della morale induttiva, e l'ha più e più accostato alla morale intuitiva, per modo che in fondo ha lasciato all'uomo, se non una moralità completa, una semi-moralità senza dubbio (1); così an-

(1) Il lettore rammenterà infatti che lo Stuart Mill vuòl rinsanguare l'utilitarismo con un gran numero d'elementi stoici e cristiani, lo dice egli stesso, e al criterio della quantità, l'unico che fino allora gli utilitari riconoscessero, aggiungere, anzi sostituire, quello della qualità. Quindi non soltanto egli fa uscire dall'egoismo l'altruismo, o dall'interesse il disinteresse, come aveva fatto il Bentham, ma vuole che questo disinteresse non sia una finzione priva di valore reale, come pel Bentham, una cosa tutta esteriore; ma una cosa interiore e d'un effettivo valore; e discorre di virtù, di coscienza morale, di obbligazione morale, di merito morale, di dignità morale, di dovere, di diritto morale, precisamente come fosse un moralista della scuola contraria. Fino allora gli utilitaristi avevano sentito solo dalla bocca dei loro avversari queste parole; si direbbe che lo Stuart Mill invidi agli avversari questo loro privilegio, e voglia pronunciarle a sua volta. È bensì vero che queste parole assumono per lui un significato e un valore ben differente dall'ordinario, e conforme, il più delle volte,

che, per quanto riguarda la questione della libertà o necessità delle nostre azioni, ha introdotto tante e così essenziali modificazioni nella dottrina della sua scuola, e s'è andato accostando per modo alle vedute de' suoi avversari, che non sapresti dire, a rigore, s' egli sia un sostenitore del determinismo, o non piuttosto della libertà. Per verità egli si professa esplicitamente determinista; ma il suo è un determinismo *sui generis*; è un determinismo, si direbbe, che non è determinismo; è un determinismo, che non impedisce all'uomo di modificare e perfino di formare il suo carattere, quando lo voglia, di sottrarsi all'azione di certe circostanze e di mettersi sotto l'azione di certe altre, di sentirsi non già lo schiavo, ma il padrone delle sue abitudini e delle sue tentazioni, di sentire che, se anche cedesse a queste abitudini e a queste tentazioni, egli sa che potrebbe loro resistere, che, se desiderasse respingerle affatto, non gli sarebbe per questo necessario desiderio più energico ch'egli non si senta capace di provare; è, insomma, un determinismo che non esclude la libertà morale e non toglie che se ne abbia coscienza (1).

Lo Stuart Mill, anche in questa parte, occupa come una posizione intermedia; egli è come l'anello di congiunzione tra la sua scuola e la scuola contraria. Giammai uno spirito più nobile e più cavalleresco e con più

---

al principio utilitario; ma l'averle introdotte nel suo sistema, pur alterate, prova la tendenza dello Stuart Mill di accostarsi, per quanto fosse possibile, alle dottine degli avversari, di cui, nella sua lealtà, non poteva disconoscere lo spirito eminentemente pratico e popolare.

(1) *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. II, § 3, pagg. 417-419, testo inglese; pagg. 423-425, testo francese. Questo cap. II del lib. VI tratta « della libertà e della necessità ».

onesti intendimenti è sceso in lotta co' suoi avversari; giammai furono riconosciuti con altrettanta lealtà i propri torti e le benemerenze degli avversari; giammai il desiderio della conciliazione condusse a modificazioni così importanti della propria dottrina!

II. — La volontà è un potere autonomo e indipendente, che trova in se stesso il principio delle proprie volizioni, e che può in ogni caso determinarsi da se stesso, senza la coazione di motivi che non sono esso, e che non sono posti da esso? Oppure anche la volontà rientra nel dominio della causalità universale, e, ben lungi dall'esser causa diretta ed efficiente delle proprie volizioni, non ne è che causa indiretta, dipendente dai motivi e determinata dai motivi? Lo Stuart Mill non dubita di rispondere che anche il fatto della volizione appartiene alla categoria di tutti gli altri fatti del mondo fisico, che sono determinati da una causa: non può esistere in natura l'anomalia d'un cominciamento assoluto, d'un principio d'azione che non ha altra causa che se stesso; non si può ammettere questo strappo alla legge di causalità, che abbraccia tutti quanti i fenomeni dell'universo. La volontà è causa delle nostre azioni in quella maniera stessa che il freddo è causa del ghiaccio e la scintilla, dell'esplosione della polvere (1); vale a dire, è causa fisica, fenomenica, è un semplice antecedente che determina un conseguente, e che è esso stesso determinato da un altro antecedente. La teoria del libero arbitrio, adunque, o del libero e spontaneo determinarsi della nostra volontà, non si può affatto sostenere.

---

(1) *System of Logic,* vol. I, lib. III, cap. V, § 9, pag. 388, testo inglese; pag. 393, testo francese. Questo cap. V del lib. III tratta della « legge di causalità universale ».

E non si deve qui, osserva il Mill, ripetere l'obbiezione dell'Hamilton che, come è inconcepibile un cominciamento assoluto nell'ipotesi del libero arbitrio, così è inconcepibile una regressione infinita, una catena di causazione che mette capo nell'eternità, o, in altre parole un non-cominciamento assoluto, sul quale, in ultimo, riposa il determinismo; e che, per conseguenza, se è inconcepibile la teoria del libero arbitrio, è pure inconcepibile quella del determinismo. Non si deve ripetere quell'obbiezione, perocchè, anche ammettendo che le due teorie sieno del pari inconcepibili, è certo però che, quando si tratta di fatti che non siano volizioni, noi non scegliamo l'ipotesi che l'avvenimento ha avuto luogo senza causa, ma accettiamo invece l'altra, quella d'una regressione continua, se risalente all'infinito o no non importa. Ora, perchè scegliamo noi sempre questo lato dell'alternativa, per spiegare le cose che sono del dominio della nostra esperienza, e solo facciamo eccezione, quando si tratta delle nostre volizioni? Perchè non dubitiamo di ammettere in tutti i casi, eccettuato quello solo della volontà, che le cose dipendono da cause che le determinano, sebbene questa credenza sia, nell'opinione dell'Hamilton, tanto inconcepibile quanto quell'altra, secondo la quale esse avrebbero luogo senza causa? Qual'è la ragione di questo fatto? La ragione è che l'ipotesi della causazione, sebbene secondo l'Hamilton inconcepibile, ha il vantaggio d'avere in suo favore l'esperienza, che quotidianamente dimostra il fatto d'una successione invariabile fra ogni avvenimento e una certa combinazione particolare d'antecedenti, per modo che sempre e dovunque, quando questa combinazione d'antecedenti esiste, l'avvenimento non manca d'aver luogo. L'esperienza, adunque, decide la nostra scelta fra i due inconcepibili,

e ci fa vedere che in tutti i casi, eccettuato quello solo della volizione, le cose sono connesse fra loro nel rapporto di effetto a causa. Perchè anche alla volizione non si potrà applicare la medesima regola di giudizio, perchè anche della volizione non diremo che è determinata da una causa? Ecco ciò che sostengono i deterministi. Essi affermano, come una verità d'esperienza, che le volizioni seguono certi antecedenti morali determinati, quali sono i desideri, le avversioni, le abitudini, le disposizioni combinate colle circostanze esterne atte a mettere in giuoco questi moventi interni, colla medesima uniformità e colla medesima certezza, con cui gli effetti fisici seguono le lor cause fisiche. Essi rigettano egualmente dappertutto l'ipotesi della spontaneità, e non vedono dappertutto che dei casi di causalità (1).

Si suol dire, continua il Mill, che il sistema della necessità o del determinismo è la stessa cosa che il materialismo; ma, in realtà, non si danno due sistemi più distinti fra loro, per confessione stessa di chi li combatte tutti e due, per esempio del Reid, il quale afferma esplicitamente che « la necessità, ben lungi dall'essere una conclusione diretta del materialismo, non ne riceve il minimo soccorso ». È vero bensì che sempre, o almeno in generale, i materialisti sono sostenitori della necessità, e parecchi dei sostenitori della necessità sono materialisti; ma è vero anche che tutti i teologi della riforma, a cominciare da Lutero, e tutta la serie dei teologi calvinisti provano che i più sinceri spiritualisti possono logicamente difendere il sistema della pretesa necessità. D'altra parte il Leibnitz, filosofo

---

(1) *La Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pagg. 543-549. Il cap. XXVI della *Filosofia di Hamilton* tratta del « libero arbitrio ».

spiritualista se altri mai, era d'opinione che le volizioni non avessero la loro causa in se stesse, ma in certi antecedenti spirituali, come a dire desideri, associazioni d'idee, di maniera che, allorchè gli antecedenti sono i medesimi, le volizioni siano le medesime. Di qui risulta che la confusione del sistema della necessità col materialismo è un errore, sia nel rispetto storico che nel rispetto psicologico (1).

Del resto, continua sempre il Mill, l'avversione, che trova in generale il sistema del determinismo, deriva in gran parte dal non essere inteso a dovere, e dall'adoperare, per indicarlo, una parola, la parola *necessità, Necessity,* a cui, nel linguaggio ordinario, si attribuisce un significato diverso da quello che scientificamente le si dovrebbe attribuire. Il non intendere a dovere questo sistema è causa d'una quantità d'accuse immeritate, che gli si scagliano contro, ed è causa anche che i suoi avversari abbiano buon giuoco a combatterlo, poichè sembra che questi abbiano, in confronto de' suoi sostenitori, un sentimento pratico molto più prossimo alla verità, *a pratical feeling much near to the truth*, e un sentimento ben più profondo dell'educazione e della cultura personale, *a much stronger spirit of self-culture* (2). Il rapporto di causa ad effetto è semplicemente un rapporto di antecedenza e di sequenza: certi fatti succedono e succederanno sempre, è da credere, a certi altri fatti; l'antecedente invariabile è chiamato Causa; il conseguente invariabile, Effetto, e consiste in questo, la necessità della legge di causazione, che ciascun conseguente è legato in questa maniera a un antece-

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pagg. 539-540.

(2) *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. II, § 3, pag. 419-420, testo inglese; pagg. 425-426, testo francese.

dente, o a un gruppo d'antecedenti (1). Ma l'invariabilità di sequenza non basta ancora a costituire la causa; se bastasse, la notte sarebbe causa del giorno e il giorno della notte, essendo invariabilmente connessi l'una all'altro. Perchè si abbia la causa, la sequenza dev'essere, nello stesso tempo che invariabile, incondizionale; vale a dire, non basta, perchè si abbia la causa, che un conseguente tenga dietro invariabilmente a un antecedente, ma si richiede che non ci sia nessun'altra condizione che l'antecedente, che determini il conseguente. Invariabilità e incondizionalità di sequenza, ***invariable and unconditional sequence***, costituiscono, adunque, la causa, che può essere perciò definita: « l'antecedente o la riunione d'antecedenti, di cui il fenomeno è invariabilmente e incondizionalmente il conseguente, ***invariably and unconditionally consequent*** » (2). Ma questa invariabilità e incondizionalità di sequenza non implica per nulla la necessità, nel senso metafisico in cui è intesa questa parola dalla scuola intuitiva, vale a dire nel senso d'un legame misterioso fra antecedente e conseguente, d'un costringimento misterioso che l'antecedente eserciti sul conseguente, per modo che fra i due, anzichè una semplice uniformità di successione, vi sia una irresistibilità di successione (3): questo genere di necessità non è dato dall'esperienza e trascende l'esperienza. Niente prova che, se in passato vi fu tra due fatti una successione invariabile, certa, incondi-

---

(1) *System of Logic*, vol. I, lib. III, cap. V, § 2, pag. 364, testo inglese; pag. 370, testo francese.

(2) *System of Logic*, vol. I, lib. III, cap. V, § 5, pagg. 376-377, testo inglese; pagg. 379-381, testo francese.

(3) *System of Logic*, vol. II, lib. VI, cap. II, § 2, pagg. 414-415, testo inglese; pag. 420, testo francese.

zionale, la cosa deva essere così anche in avvenire; perchè lo fosse, dovrebbe il fatto antecedente avere il potere di produrre, di *efficere*, per dirlo alla latina, il fatto conseguente; intorno al che noi non sappiamo niente; questo potere efficiente non ci si rivela nelle cose; l'esperienza non ci rivela che cause fenomeniche o fisiche, *physical causes*, non cause prime, od efficienti, od ontologiche, di checchessia (1). Nel rapporto di causa ad effetto, adunque, non v'ha necessità nel senso in cui comunemente s'intende questa parola; solo nel caso che a necessità si attribuisca il significato d'incondizionalità, *unconditionalness*, che veramente le spetterebbe, acconsentiremo ad ammettere che tra causa ed effetto interceda un rapporto necessario (2).

Ciò posto, ognuno capisce subito in che senso si deva intendere il determinismo, in che senso si deva dire che la volontà è determinata dai motivi. Le nostre volizioni sono causate in quella maniera stessa, in cui sono causate tutte le cose dell'universo; vale a dire, fra la volizione (conseguente) e il motivo (antecedente) non esiste quel rapporto di coazione, di costringimento misterioso, che è generalmente compreso nella parola necessità, e per cui l'antecedente sforza ad essere il conseguente in una maniera irresistibile; fra la volizione e il motivo non esiste che un legame di successione uniforme, non altro. Noi sappiamo che, pure determinati dai motivi, non siamo però sforzati, come per un incanto, ad obbedire ad un motivo particolare, e sentiamo che, se desiderassimo provare di avere il potere

(1) *System of Logic*, vol. I, lib, III, cap. V, § 2, pagg. 363-364, testo inglese; pag. 369, testo francese.

(2) *System of Logic*, vol. I, lib. III, cap. V, § 5, pagg. 376-377, testo inglese; pagg. 380-381, testo francese.

di resistere al motivo, *the power of resisting the motive*, potremmo farlo: « il pensare altrimenti », aggiunge lo Stuart Mill, « sarebbe umiliante pel nostro orgoglio, *would be humiliating to our pride*, e contrario al nostro desiderio della perfezione, *paralyzing to our desire of excellence* » (1).

Ben compresa, adunque, la dottrina della necessità filosofica si riduce a questo « che, essendo dati i motivi presenti allo spirito, essendo dati parimente il carattere e la disposizione d'un individuo, si può inferirne infallibilmente la maniera in cui egli agirà; e che, se noi conoscessimo a fondo la persona e, nel medesimo tempo, tutte le influenze alle quali essa è sottoposta, potremmo prevedere la sua condotta con tanta certezza con quanta prevediamo un avvenimento fisico.... Che se, alle volte, si è incerti intorno al modo in cui altri agirà in avvenire, ciò deriva dal non essere affatto sicuri di conoscere tanto completamente quanto converrebbe, le circostanze o il carattere di quella persona, non già dall'idea che, anche sapendo ciò, si potrebbe essere ancora incerti intorno alla sua maniera d'agire. E questa piena sicurezza non è per niente incompatibile con ciò che noi chiamiamo il sentimento della nostra libertà, *with what is called our feeling of freedom*. Per quanto le persone, da cui noi siamo particolarmente conosciuti, siano perfettamente sicure della maniera in cui agiremo in un caso determinato, noi non ci sentiamo meno liberi per questo, *we do not feel ourselves the less free*. Al contrario, spesso un dubbio elevato sulla nostra condotta futura è per noi la prova che non si conosce il nostro carattere, e qualche volta

(1) *System of Logic*, vol. II, lib. VI, cap. II, § 2, pagg. 414-415, testo inglese; pag. 420, testo francese.

anche lo prendiamo per un'ingiuria. I metafisici religiosi, che hanno affermato la libertà della volontà, hanno sempre sostenuto ch'essa non è per niente inconciliabile con la prescienza divina; essa non lo è, dunque, con nessun'altra prescienza. Noi possiamo esser liberi, *we may be free*, benchè altre persone possano essere perfettamente certe dell'uso che noi faremo della nostra libertà. Per conseguenza, non è questa dottrina (che le nostre volizioni e le nostre azioni sono le conseguenze invariabili di stati antecedenti del nostro spirito), che si può accusare d'essere smentita e respinta, come degradante, dalla coscienza » (1).

La parola *necessità* applicata alla volontà « significa solamente che la causa data sarà seguita dall'effetto, senza pregiudizio di tutte le possibilità di opposizione da parte di altre cause, *all possibilities of counteraction by other causes* » (2). Il motivo da cui dipende l'azione, non è d'un impero tanto assoluto da non lasciar luogo all'influenza di alcun altro motivo; le cause delle azioni non sono irresistibili. Quando noi diciamo che uno, a cui sia sottratta l'aria o sottratto l'alimento, morirà di necessità, intendiamo dire che morirà indubbiamente, checchè si possa fare per impedirlo: quando diciamo che uno, che sia stato avvelenato, morirà, non intendiamo dire che è necessario che muoia, perocchè un antidoto somministrato a tempo, o l'azione d'una pompa stomacale, può qualche volta prevenire la morte. Le azioni umane rientrano nei casi di quest'ultima specie. Di qui l'improprietà di chiamare necessario

(1) *System of Logic*, vol. II, lib. VI, cap. II, § 2, pag. 414, testo inglese; pagg. 419-420, testo francese.

(2) *System of Logic*, vol, II, lib. VI, cap. II, § 3, pag. 416, testo inglese; pag. 422, testo francese.

il rapporto che esiste fra il motivo e l'azione: questa parola necessità essendo adoperata, nei casi ordinari, in senso tutt'affatto diverso da quello che le si deve annettere quando si applichi alle azioni umane, ne segue che, per effetto di associazione, anche applicata ad esse, le si annetta il significato ordinario, primitivo e familiare; perciò, sebbene la dottrina della necessità, quale l'intendiamo noi, sia ben lontana dal fatalismo, in realtà appaia infetta di fatalismo (1).

Il fatalista crede non soltanto che tutto ciò che avverrà, sarà il risultato infallibile delle cause che lo producono, (ciò che costituisce la vera e ben intesa dottrina necessitaria), ma, di più, che è inutile affatto resistervi e che la cosa avverrà, checchè si possa fare per impedirla. Ora, niente di più contrario alla vera dottrina necessitaria: le nostre azioni sono, bensì, la conseguenza del nostro carattere, e il nostro carattere è la conseguenza della nostra educazione e di tutte le circostanze della nostra esistenza, ma ciò non toglie che il nostro carattere possa fino a un certo punto venir modificato da noi. Secondo l'Owen e i suoi discepoli il carattere dell'uomo è formato *per* lui e non *da lui, formed for him and not by him;* e, per conseguenza, è inutile che l'uomo si lamenti che il suo carattere non sia stato fatto differente da quello che è, non avendo il potere di modificarlo. Ciò è però un grande errore, osserva il Mill. L'uomo « ha, fino a un certo punto, il potere di modificare il suo carattere, *a power to alter his character*. L'essere il carattere dell'uomo, in ultima analisi, formato *per* lui, non impedisce che sia pure in parte formato *da* lui, come agente intermediario, ***as one of***

---

(1) *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. II, § 3, pagg. 416-417, testo inglese; pagg. 422-423, testo francese.

the intermediate agents. Il suo carattere è formato dalle circostanze della sua esistenza (compresavi la sua organizzazione particolare); ma una di queste circostanze, e non la meno importante, è pure il suo desiderio di foggiarlo in tale o tal maniera. Noi non possiamo, senza dubbio, direttamente voler essere differenti da ciò che siamo. Ma neppure quelli che si suppone aver formato il nostro carattere, hanno direttamente voluto che noi divenissimo ciò che siamo. La loro volontà non avea potere diretto che sulle loro proprie azioni. Essi ci hanno fatto tali volendo, non il fine, ma i mezzi; e noi possiamo, quando le nostre abitudini non sono troppo inveterate, volendo egualmente i mezzi, cangiare noi stessi, *make ourselves different.* Se essi hanno potuto collocarci sotto l' influenza di altre circostanze, noi possiamo parimente collocare noi stessi sotto l' influenza di altre circostanze. Noi siamo esattamente tanto capaci di formare il nostro proprio carattere, *capable of making our own character, se lo vogliamo,* quanto gli altri di formarlo per noi » (1).

Ma questa *volontà* di formare o di modificare il nostro carattere donde deriva? È forse il risultato dei nostri propri sforzi, o non piuttosto il risultato di circostanze, che noi non possiamo impedire? Evidentemente, il risultato di circostanze, che noi non possiamo impedire; e, precisamente, la volontà è determinata dal desiderio, il quale è formato *per* noi e non *da* noi, il quale, insomma, è fatale (2), e « deriva non, in generale, dalla

(1) *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. II, § 3, pagg. 417-418, testo inglese; pagg. 423-424, testo francese.

(2) *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. II, § 3, pagg. 417-418, testo inglese; pagg. 424, testo francese. Cfr. anche *Utilitarianism,* cap. IV, pagg. 59-61. « Will, in the begining,

nostra organizzazione, e neppure dalla nostra educazione sola, ma dalla nostra esperienza delle conseguenze moleste del carattere che si aveva precedentemente, o da qualche forte sentimento d'ammirazione, o da qualche aspirazione improvvisa, *by some strong feeling of admiration or aspiration, accidentaly aroused* (1). Ciò posto, ognuno capisce la differenza che c'è fra il pensare che noi non abbiamo alcun potere di modificare il nostro carattere, e il pensare che noi non useremo di questo potere, se non ne abbiamo il desiderio. In generale « importa molto che questo desiderio non sia soffocato dal pensiero che il successo è impossibile, e che si sappia che, se noi abbiamo questo desiderio, l'opera non è così irrevocabilmente compiuta che non possa più essere modificata, *it is of great consequence.... that if we have the desire, we should know that the work is not so irrevocably done as to be incapable of being altered* » (2).

Riassumendo, adunque, lo Stuart Mill ammette nell'uomo il potere di modificare e anche di formare il proprio carattere, quando lo voglia. È bensì vero che questa volontà è determinata dal desiderio, e il desiderio,

---

is entirely produced by desire; including in that terme the attractive one of pleasure ». Il desiderio fatale è, dunque, la pianta madre; però la volontà può talora distaccarsene, e passare sotto l'impero dell'abitudine: ciò avviene, quando un antico desiderio, fortificato dall'abitudine, s'oppone a nuovi desideri più violenti in apparenza. « Will is the child of desire, and passes out of the dominion of its parent only to come under that of habit ». Cfr. anche GUYAU, *Morale anglaise contemporaine*, pagg. 76-77, in nota.

(1) *System of Logic*, vol. II, lib. VI, cap. II, § 3, pag. 418, testo inglese; pag. 424, testo francese.

(2) *System of Logic*, vol. II, lib. VI. cap. II, § 3, pag. 419, testo inglese; pag. 425, testo francese.

in ultimo, è fatale, ma, in ogni modo, questo sapere che si può modificare, o anche formare il proprio carattere, quando se ne abbia il desiderio, è già qualche cosa, e l'uomo che crede di avere questo potere, sarà in ben migliori condizioni e meno scoraggiato e meno sconfortato dell'uomo che crede di non avere affatto questo potere, anche se lo desideri. Costui sarà in uno stato di noncuranza e di apatia, da cui non si potrà mai togliere; l'altro, invece, saprà di non essere irrimediabilmente condannato ad agire in una certa maniera, e attingerà da questo sapere coraggio e conforto a migliorare se medesimo.

Ma quanta dubitazione e quanta titubanza nel linguaggio del Mill! Prima, l'uomo può soltanto modificare, *alter*, il suo carattere; poi può anche formarlo, *make*, quando lo voglia; prima, si accorda all'Owen che il carattere dell'uomo è, in ultima analisi, formato *per* lui, che vale a dire dipende da cause a lui estranee; poi, si afferma che ciò non impedisce che sia anche in parte formato *da* lui, come agente intermediario; prima, si dice che noi non possiamo voler direttamente essere differenti da ciò che siamo; e, subito dopo, che possiamo però porre noi stessi sotto l'influenza di certe circostanze, per diventare appunto differenti da ciò che siamo; e, per ultimo, prima si concede che possiamo formare il nostro carattere, quando lo vogliamo; e, poi, si afferma che del nostro volere non siano però i padroni. Ma lo Stuart Mill s'era proposto di conciliare, in qualche modo, il determinismo colla libertà; e sta in questo la ragione di questa specie di altalena, di queste affermazioni e negazioni che, appena sfuggite, si vorrebbero ritrarre, e si ritraggono infatti, o se ne attenua il valore; di questa, vorrei chiamarla, timidezza filosofica, che finisce non di rado in aperte contraddizioni;

di questo volere e non volere, che ci impedisce di cogliere il vero pensiero dell'autore, e che lo rende oscillante fra la sua scuola e la scuola contraria.

Nel luogo seguente, per esempio, lo Stuart Mill è entrato nel pieno dominio della scuola intuitiva. « Il sentimento », egli dice, « della facoltà che noi abbiamo di modificare, *se lo desideriamo,* il nostro proprio carattere, è esso stesso il sentimento della libertà morale di cui abbiamo coscienza, *itself the feeling of moral freedom which we are conscious of.* Un uomo si sente moralmente libero, quando sente che non è lo schiavo, ma al contrario il padrone, *master,* delle sue abitudini e delle sue tentazioni; che, anche cedendo loro; sa che potrebbe loro resistere, *could resist;* che, se desiderasse respingerle affatto, non avrebbe bisogno perciò di desiderio più energico che non si senta capace di provare, *would not be required a stronger desire than he knows himself to be capable of feeling* » (1). Ma a questo punto si potrebbe domandare: con qual diritto ammettete voi che l'uomo sente di non essere lo schiavo, ma il padrone delle sue abitudini e delle sue tentazioni; che, anche cedendo loro, sa che potrebbe loro resistere e respingerle interamente? Per ammettere questo, bisognerebbe che concedeste all'uomo la facoltà di formare i suoi desideri, che son quelli che determinano la volontà; invece, secondo la vostra dottrina, i desideri sono fatali. L'uomo non può essere padrone, *master,* delle sue abitudini e delle sue tentazioni, che a patto di essere anche padrone di formare il desiderio di cangiar quelle e resistere a queste, ciò che voi negate. « Del resto », continua il Mill, « per avere la piena coscienza della libertà bisogna che

---

(1) *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. II, § 3, pag. 419, testo inglese; pag. 425, testo francese.

noi siamo riusciti a fare il nostro carattere come l'avevamo voluto; perchè, se noi abbiamo desiderato e non siamo riusciti, non abbiamo alcun potere sul nostro carattere, *we have not power over our own character*, non siamo punto liberi, *we are not free*. Almeno bisogna che noi sentiamo che il nostro desiderio, se non è abbastanza forte per cangiare il nostro carattere, *not strong enough to alter our character*, è abbastanza forte per dominarlo, *strong enough to conquer our character*, tutte le volte ch'essi si troveranno in conflitto, *when the two are brought into conflict*, in una occasione d'agire particolare » (1). E da questo passo pare risultare che noi, contrariamente a quanto è stato detto antecedentemente, non possiamo sempre modificare il nostro carattere, se lo vogliamo; che i nostri desideri talora rimangono infruttuosi; che, insomma, non possediamo sempre la libertà. Singolare incertezza di linguaggio!

Ma continuiamo l'esposizione della dottrina del Mill.

Tre dottrine, dice il Mill, si possono distinguere in relazione al determinismo. In primo luogo, il fatalismo puro, l'asiatico, quello di Edipo, secondo il quale tutte le nostre azioni sono predeterminate dal di fuori, da una potenza cieca, dal destino, indipendentemente dal nostro carattere e dalla nostra volontà; di maniera che il nostro amore del bene e la nostra avversione per il male sono senza efficacia, e non giova alimentarli nel nostro cuore, perchè non hanno alcun potere sulla condotta. In secondo luogo, il fatalismo che si può chiamare *modificato*, il fatalismo dell'Owen, il quale sostiene bensì che le nostre azioni dipendono dalla nostra volontà, e la volontà dipende dai nostri desideri e dall'azione com-

---

(1) *System of Logic*, vol. II, lib. VI, cap. II, § 3, pag. 419, testo inglese; pag. 425, testo francese.

binata dei motivi che ci si offrono, e del nostro carattere personale; ma aggiunge che il nostro carattere è stato fatto *per* noi e non *da* noi, e che, quindi, non ne siamo responsabili, come non siamo responsabili delle azioni ch'esso ci spinge a fare, e che indarno ci sforzeremmo di cangiarlo (1). « La vera dottrina della causazione delle azioni umane sostiene, contrariamente a questi due sistemi, che non solamente la nostra condotta, ma il nostro carattere dipende, in parte, dalla nostra volontà; che noi possiamo, adoperando i mezzi convenienti, migliorare il nostro carattere, e che, se il nostro carattere è tale che, restando quello che è, ci necessiti al male, sarà giusto *mettere in opera dei motivi, che ci necessiteranno a fare i nostri sforzi per migliorarlo, e a liberarci così dall'altra necessità: in altri termini, noi siamo moralmente obbligati a lavorare al perfezionamento del nostro carattere* » (2).

È questa la terza dottrina deterministica tutta propria del Mill; secondo il quale, adunque, le nostre azioni sono bensì determinate dal nostro carattere, ma questo può essere modificato dalla nostra volontà, quando, restando quello che è, ci costringa al male.

Fu notato con molta acutezza (3) che, esaminando ben addentro queste tre specie di determinismo, si vede il costante progresso che fa rimontare il determinismo dal di fuori al di dentro, che lo fa accostare sempre più alla coscienza intima dell'uomo. Nel fatalismo puro noi non siamo niente; nel fatalismo dell'Owen noi siamo almeno provvisti d'un carattere, se non formato *da* noi, certo formato *per* noi; nel sistema dello Stuart Mill noi

---

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pagg. 570-571.

(2) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pag. 571.

(3) GUYAU, *La morale anglaise contemporaine*, pag. 76.

diveniamo gli agenti intermediari, ***intermediate agents***, di questo carattere. Un passo ancora e siamo nel dominio della scuola intuitiva! Siamo noi solamente agenti intermediari del nostro carattere, o agenti primitivi e liberi? Ecco il punto che separa ancora, in psicologia, lo Stuart Mill dagli avversari! In realtà però, quando lo Stuart Mill dice che *è giusto mettere in opera dei motivi che ci necessitino ad operare*, riconosce indirettamente che noi siamo agenti primitivi e liberi, e non soltanto intermediari del nostro carattere, e afferma quello stesso che afferma la scuola intuitiva. Appunto, la scuola intuitiva sostiene non già che noi operiamo senza motivi, ma che mettiamo in opera i motivi, che ci proponiamo i motivi, che scegliamo i motivi e che facciamo questa scelta in grazia della nostra libertà. Come si può, senza libertà, mettere in opera dei motivi che ci inducano ad operare in una certa maniera? Il mettere in opera dei motivi non suppone in noi una forza intima e spontanea capace, appunto, di metterli in opera?

Il Mill sente la difficoltà e perciò ha cura di soggiungere tosto: « In verità noi non lo faremo (non lavoreremo al perfezionamento del nostro carattere), se non a patto che ci venga il desiderio di perfezionarci, e che il desiderio di mettere in opera i mezzi che convengono a questo scopo, superi la ripugnanza ch'essi ci cagionano » (1).

Sia pure; ma, di nuovo, se tutto dipende dal desiderio e il desiderio è fatale, come fate ad ammettere che è *giusto mettere in opera dei motivi, che siamo moralmente obbligati* di lavorare al perfezionamento del nostro carattere? L'essere moralmente obbligati di lavorare al per-

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pag. 571.

fezionamento del nostro carattere suppone in noi, come osservava molto giustamente anche il Ribot (1), la spontaneità e anche la possibilità di regolarne lo svolgimento. Ma questo potere direttivo, questa facoltà di collocarci in condizioni favorevoli al nostro perfezionamento, che è essa, in fondo? La questione sta tutta qui e a questa questione si deve dare risposta.

Un'osservazione ancora. Lo Stuart Mill ha detto più sopra che, conosciuto esattamente il carattere d'una persona, è possibile predire le azioni che questa farà in avvenire. Si domanda qui: com'è possibile combinare questo col potere che ha l'uomo di modificare il suo carattere, quando lo voglia? Se l'uomo può, quando vuole, modificare il suo carattere, non distrugge, con questo stesso, tutti i calcoli e le previsioni, che sulla sua maniera d'agire possano essere stati fatti, e che si fondavano sulla conoscenza del suo carattere anteriore? Certamente, noi non contavamo nè prevedevamo questa modificazione improvvisa del suo carattere; e tuttavia questa modificazione improvvisa del carattere porta con sè un completo cangiamento nell'indirizzo generale delle sue azioni; dove sono andati adunque i nostri calcoli e le nostre previsioni?

Lo Stuart Mill sente la difficoltà e l'obbiezione e risponde: « Quando noi ci esercitiamo volontariamente, *come il nostro dovere l'esige*, a perfezionare il nostro carattere, o quando operiamo (scientemente o senza saperlo) in maniera da pervertirlo, le nostre azioni, come tutti gli altri atti volontari, *suppongono che ci fosse già qualche cosa nel nostro carattere, o nel nostro carattere combinato colle circostanze esterne, che ci ha condotto*

---

(1) *Psycologie anglaise contemporaine*, terza edizione, Paris, Germer Baillière, 1881, pag. 145.

ad operare così, e che spiega perchè abbiamo operato così. Per conseguenza, colui che potesse predire le nostre azioni, conoscendo il nostro carattere qual è al presente, potrebbe pure, con la medesima conoscenza esatta del nostro carattere, predire ciò che noi faremmo per cangiarlo » (1).

La risposta è ingegnosa, bisogna convenirne. Ma, se la modificazione del carattere dipende, in fondo, dal carattere stesso, o dal carattere combinato colle circostanze esterne, non sarebbe illusoria questa modificazione? È possibile, per esempio, che in un carattere moralmente cattivo, in quanto tale, vi siano elementi che spieghino e giustifichino il suo cambiamento in buono; o, viceversa, in un carattere moralmente buono, elementi che preparino la sua trasformazione in cattivo? È possibile che nel male s'annidi il bene, e nel bene il male? Voi avete operato sempre bene; che importa? State in guardia tuttavia; il bene qualche volta dà origine al male! Voi avete operato sempre male. State di buon animo egualmente; il male qualche volta dà origine al bene! Invece, il vero è che la modificazione del carattere non dipende dal carattere stesso; dipende da una forza intima nostra che, anzi, è in opposizione al carattere, se deve modificarlo; dipende da noi, che abbiamo sperimentato le conseguenze tristi del carattere che avevamo precedentemente, o siamo eccitati da qualche vivo sentimento di ammirazione, o da qualche aspirazione improvvisa, lo dice lo stesso Mill in un altro luogo (2). D' altra parte, se è vero che la modificazione del carattere dipende, in ultimo, dal ca-

---

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pagg. 572-573.

(2) *System of Logic*, vol. II, lib. VI, cap. II, § 3, pag. 419, testo inglese; pag. 424, testo francese.

rattere stesso, o dal carattere combinato colle circostanze esterne, perchè *abbiamo noi il dovere,* come dice il Mill, di esercitarci volontariamente a perfezionare il nostro carattere? Una forza che non è *me,* mi obbliga a fare una cosa, e tuttavia io ho il dovere di farla! Non c'è qui una contraddizione manifesta?

Per concludere, ecco come ci sembra poter riassumere in breve la dottrina dello Stuart Mill, in tutto il viluppo di dubbi e di titubanze, che la rendono alquanto oscura e indeterminata. 1.° La volontà non è libera, ma determinata; determinata però non necessariamente, ma in quel modo in cui sono determinate le altre cose dell'universo, il cui rapporto causale è un rapporto di sequenza invariabile e incondizionale e niente più. 2.° Di qui segue che se, in ultima analisi, il nostro carattere è formato *per* noi e non *da* noi, ciò non vuol dire che questo carattere non possa essere modificato e anche formato da noi, *se lo vogliamo.* 3.° Ma, da capo, questo volere non dipende da noi. 4.° Dipende, invece, dal desiderio. 5.° Il quale, alla sua volta, non è formato da noi; possiamo noi, con un atto di volontà, darci o toglierci un desiderio, o un'avversione? (1). 6.° Se il nostro desiderio non è formato da noi, noi possiamo, però, metterci in tali circostanze, che siano adatte a far nascere il desiderio di modificare il nostro carattere (2). 7.° In altre parole, noi non possiamo cangiare direttamente il nostro carattere con un atto di volontà; ma possiamo servirci dei mezzi adatti a far nascere il desiderio di cangiarlo, e, quindi, volere indirettamente que-

---

(1) *Philosophie de Hamilton*, capitolo XXVI, pag. 572, nota.

(2) *Philosophie de Hamilton,* cap. XXVI, pagg. 571-572, nota, e *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. II, § 3, pag. 419.

sto cambiamento. O c' inganniamo, o questa è la vera e definitiva espressione del pensiero dell'autore.

Ma, da capo, quando ci serviamo dei mezzi adatti a cangiare il nostro carattere, siamo di nuovo determinati, oppure troviamo in noi stessi la forza di far ciò? Se si ammette questo secondo lato dall'alternativa, come pare venga ammesso dal Mill, ricadiamo, in fondo, nel sistema della libertà.

III. — Esposta la dottrina deterministica del Mill, e rilevati per via i dubbi, le titubanze, le contraddizioni, che fan dubitare della serietà delle convinzioni dell'autore come filosofo determinista, ci resta ora a vedere in qual modo abbia cercato di combattere le prove che si adducono in favore della libertà. È questa la parte in cui il Mill ha fatto gli sforzi maggiori, ed in cui ha dato prova di finezza e di acutezza straordinarie; soltanto, questa finezza e questa acutezza sono talvolta a scapito della verità, e rasentano qua e là il paradosso.

La testimonianza decisiva in favore della libertà, e per cui quegli stessi che la combattono, si sentono loro malgrado costretti ad ammetterla, e quegli altri che non la credono concepibile da mente umana, si sentono però rassicurati a sostenerne l'esistenza (1), è la testimonianza della coscienza.

Contro questa testimonianza lo Stuart Mill aguzza le sue armi e scaglia i suoi dardi, e, prima di tutto, fa

(1) Alludo all'Hamilton, pel quale la libertà morale non può essere concepita, « perchè noi non possiamo concepire che il determinato e il relativo », e tuttavia esiste, essendo irrefragabilmente attestata dalla coscienza. (Vedi STUART MILL, *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pag. 544).

questa osservazione. Che autorità può avere la testimonianza della coscienza, se, in generale, ciò che ci testifica suole essere interpretato in maniere differenti, e non possiamo mai essere sicuri sul suo significato? Per esempio, il Cousin e quasi tutti i filosofi tedeschi trovano nella coscienza l'infinito e l'assoluto, che l'Hamilton giudica affatto incompatibili con essa; parecchie generazioni di filosofi hanno creduto aver delle idee astratte, hanno creduto concepire un triangolo che non fosse nè equilatero, nè isoscele, nè scaleno; ciò che l'Hamilton e tutti ora riguardano come assurdo. Vi sono, dunque, opinioni contraddittorie sul significato della testimonianza della coscienza: che deve pensare dinanzi a questo fatto il filosofo perplesso? (1).

Lo Stuart Mill non a torto incomincia di qui ad infirmare il valore della testimonianza della coscienza. Della testimonianza della coscienza si abusò dai filosofi, specialmente in passato; non vi fu concezione quasi di cui, in mancanza d'altre prove, non si volesse trovare una conferma nella testimonianza della coscienza; e molte di queste concezioni poi non ressero a un esame accurato e ad una critica sagace, o almeno si vide che non erano per niente attestate dalla coscienza. Ma che prova questo? Forse, perchè s'è abusato del testimonio della coscienza, e talora si sostenne attestato dalla coscienza quello che in realtà non era attestato, si deve negare fede sempre alla coscienza? Neppure lo Stuart Mill è di quest'avviso. Egli non crede col Comte che unicamente dell'esperienza esterna e niente dell'interna si deva tener conto in psicologia; l'esperienza interna è, anzi, la prima, la vera fonte a cui si deve attingere; il considerare, al modo che fa il Comte, come un pro-

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pagg. 549-550.

cesso senza efficacia, l'osservazione psicologica o la coscienza, è per lo Stuart Mill una grave aberrazione (1). Per quanto riguarda la libertà poi, questo è uno di quei fatti di cui non si può dire che una coscienza l'attesti e l'altra no, o intorno al quale la testimonianza della coscienza si possa interpretare in più maniere differenti. Chi, al momento di operare in una certa maniera in un caso particolare, non sente che potrebbe operare in una maniera diversa, se lo volesse, e non si sente, in conseguenza, responsabile di quello che fa? Ecco la testimonianza della coscienza degli uomini, sul cui significato non può cader dubbio, perchè manifesto e chiarissimo.

Ma a quella osservazione preliminare non s'arresta il Mill; e, per verità, non aveva valore che come un primo attacco in battaglia, che serva, più che ad altro, a provare il terreno e a misurare a un dipresso la forza del nemico, ma non decida della vittoria. Esamina perciò più addentro il fatto dell'aver coscienza del libero arbitrio. « Aver coscienza del libero arbitrio », egli dice, « significa aver coscienza, prima d'avere scelto, d'aver potuto scegliere altrimenti. Si può *in limine* biasimare l'uso della parola coscienza con una tale accezione. La coscienza mi dice ciò che io faccio, o ciò che io sento. Ma ciò che io sono capace di fare, non cade sotto la

---

(1) Lo Stuart Mill ha combattuto l'idea del Comte nell'opera: *Aug. Comte and the positivism*, specialmente da pag. 63 a pag. 67 della trad. franc. e nella *Logica*, lib. VI, cap. IV, § 2. Al modo con cui si deve interpretare la coscienza ha consacrato un intero capitolo, il IX della *Filosofia di Hamilton*. Vedi per tutto questo G. ZUCCANTE: *Alcune idee del Comte e dello Stuart Mill intorno alla psicologia, in Rendiconti del R. Istituto Lomb.*, serie II, vol. XXX, 1897.

coscienza. La coscienza non è profetica: noi abbiamo coscienza di ciò che è, non di ciò che sarà, o di ciò che può essere. Noi non sappiamo mai che siamo capaci di fare una cosa, se non dopo averla fatta, o dopo aver fatto qualche cosa d'eguale o di simile. Noi non sapremmo affatto che siamo capaci d'azione, se non avessimo mai agito. Quando abbiamo agito, sappiamo, nei limiti di questa esperienza, come siamo capaci d'agire; e, quando questa conoscenza è divenuta familiare, è spesso confusa colla coscienza e ne riceve il nome. Ma da ciò ch'essa è mal nominata non segue che abbia più autorità; la verità ch'essa possiede non è superiore all'esperienza, ma riposa sull'esperienza. Se la pretesa coscienza di ciò che noi possiamo fare, non è nata dall'esperienza, non è che un'illusione. Il solo titolo ch'essa abbia ad esser creduta, è di essere una interpretazione dell'esperienza, e, se l'interpretazione è falsa, bisogna rigettarla» (1). Nel qual luogo due cose sono poste in rilievo e distinte: prima di tutto, si dice che la coscienza non riguarda già ciò che sarà, o ciò che può essere, ma ciò che è, e che, per conseguenza, ci attesta solo quello che facciamo, non già quello che possiamo fare e siamo atti a fare; in secondo luogo, che la pretesa coscienza di ciò che sarà, e di ciò che può essere, o di ciò che siamo atti a fare, non è un'intuizione, ma una cognizione offertaci dall'esperienza, che ha valore solo in quanto ha valore questa.

Non facciamo al Mill l'obbiezione, che gli faceva a ragione l'Alexander (2), che, « se abbiamo coscienza d'una forza libera di volizione continuamente inerente

---

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pagg. 551-552.

(2) Citato in nota dallo Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pag. 552.

in noi, abbiamo coscienza di ciò che è ». Noi ci mettiamo, anzi, allo stesso punto di vista del Mill, e ammettiamo che non si possa avere coscienza d'un'attitudine, d'una forza inerente in noi, indipendentemente da ogni esercizio presente, o passato, di quest'attitudine, o di questa forza; ammettiamo, in altre parole, che la *pretesa coscienza* della libertà non sia un' intuizione, ma una conoscenza sperimentale. E che perciò? La credenza nella libertà è meno universale per questo? È meno radicata nell'anima degli uomini? È vero; non la chiameremo coscienza; sarà non una percezione, non un sentimento, ma un giudizio derivato, una conclusione tratta da fatti che ci cadono tuttogiorno sott'occhio; ma questo non importa. Vi ha una quantità di fatti la cui esistenza è sicurissima, e che pure non cadono sotto il dominio della coscienza.

Ma v'ha di più. L'esperienza esterna, l'esperienza a posteriori non può, come osservava giustamente l'Alexander (1), verificare la credenza ch' io era libero d'agire, poichè l'esperienza mi dice in qual senso io ho agito in un caso particolare, e niente mi insegna sulla mia attitudine ad agire altrimenti; questa mia attitudine ad agire altrimenti m' è offerta da una percezione interna, da un sentimento, dall'esperienza interna, insomma, che non ha niente a che fare coll'esterna.

Il Mill risponde: « Supponete che l'esperienza ch'io ho di me stesso, mi offra due casi incontestabilmente simili per tutti i loro antecedenti fisici e mentali, e che, in uno di questi casi, io abbia agito in un senso, e, nell'altro, in senso contrario: si avrebbe bene qui una prova sperimentale ch' io sono stato capace d'agire in un senso

(1) *Philosophie de Hamilton,* cap. XXVI, pagg. 552-553, in nota.

o nell'altro. È questa esperienza che mi fa conoscere che io posso agire; vale a dire il trovare che un avvenimento ha luogo o non ha luogo, secondo che (le altre circostanze restando le medesime) una volizione da parte mia ha luogo o non ha luogo » (1).

Accettiamo di buon cuore l'osservazione: ma se, in due casi identici per i loro antecedenti fisici e mentali, io ho agito, come suppone il Mill, non già in una maniera identica, ma in una maniera contraria, ciò vuol dire che gli antecedenti (motivi) non hanno la forza di determinarmi, e che io sono libero d'agire in quel modo che mi piace; altrimenti tutte due le volte avrei agito in un modo identico. A questo punto dov'è andato il potere determinante dei motivi, che s'è ammesso prima? A questo punto non si riconosce nell'uomo una forza intima e spontanea, capace di agire anche in opposizione ai motivi? Lasciamo da parte adesso se la libertà ci venga, o no, attestata dalla coscienza, e se questa coscienza sia intuizione o conoscenza sperimentale; notiamo il fatto che questa libertà, da qualunque parte ci venga attestata, voi pure l'ammettete.

Ma neppure a questo punto s'arresta il Mill. Egli è troppo acuto e profondo per non capire che, anche ammettendo essere la coscienza della libertà non già un'intuizione, ma una conoscenza sperimentale, non per questo viene infirmata l'esistenza della libertà stessa, e che, per conseguenza, anche questo secondo attacco, come il primo, non ha un esito decisivo. Si accinge perciò a un terzo e più vigoroso attacco, e, bisogna convenirne, ben altrimenti temibile e pericoloso. « Questa convinzione, si chiami intuizione o solamente credenza, che la nostra volontà è libera, che è essa mai? Di che siamo noi con-

---

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, nota a pag. 553.

vinti? Mi si dice che, sia ch' io mi decida ad agire, sia che m'astenga, sento che potrei aver deciso altrimenti. Io domando alla mia coscienza ciò ch' io sento, e trovo che sento, o che ho la convinzione, che avrei potuto scegliere l'altra via, e anche che l'avrei scelta, se l'avessi preferita, vale a dire se l'avessi amata meglio; ma non trovo che avrei potuto scegliere l'una, pur preferendo l'altra. Quando dico preferire, comprendo naturalmente colla cosa tutto ciò che le tien dietro. Io so che posso scegliere, perchè scelgo spesso di fare una cosa, quando amerei meglio di farne un'altra, presa in sè, astrazion fatta dalle sue conseguenze, o da una legge morale ch' io violi facendola. È questa preferenza d'una cosa per se stessa, astrazion fatta dalle conseguenze che le servono di corteggio, che spesso, per difetto di precisione, si dà come una preferenza della cosa. È questo difetto di precisione nei termini, che non ci fa trovare assurdo il dire che si agisce da noi contrariamente alle nostre preferenze; che facciamo una cosa, quando ameremmo meglio farne un'altra; che la coscienza morale la vince sui desideri, come se la coscienza morale non fosse essa stessa un desiderio, il desiderio di far bene. Prendiamo un esempio: ucciderò io, o non ucciderò? Mi si dice che, se scelgo d'uccidere, ho coscienza che avrei potuto scegliere di astenermi. Ma ho io coscienza che avrei potuto astenermi, se la mia avversione pel delitto e i miei timori delle sue conseguenze, fossero stati più deboli della tentazione che mi spingeva a commetterlo? Se scelgo d'astenermi, in qual senso ho io coscienza che avrei potuto commettere il delitto? Unicamente nel senso che avessi desiderato di commetterlo con un desiderio più forte del mio orrore per l'assassinio, e non con uno meno forte ». Sicchè, in ogni caso, quando noi supponiamo che avremmo potuto fare altri-

menti da quello che abbiamo fatto, supponiamo sempre una differenza negli antecedenti (desiderio e avversione), che soli hanno la potenza di determinare l'atto. E perciò il testimonio della coscienza, rettamente interpretato e inteso, è, anzi, una prova in favore del determinismo (1).

Si obbietterà, per confutare quest'analisi, continua il Mill, che, resistendo a un desiderio, io ho coscienza di fare uno sforzo, e, dopo d'aver resistito, ho il ricordo d'aver fatto questo sforzo, e, se la tentazione è durata lungo tempo, se ho resistito con energia, io sono per questo sforzo così sensibilmente esaurito come dopo un esercizio fisico. A che la coscienza di questo sforzo, se la mia volontà fosse completamente determinata dal desiderio presente più energico? Perchè il peso più forte s'abbassi e il più leggero s' innalzi, la bilancia non ha sforzi da fare.

Questo argomento, dice il Mill, suppone che la lotta fra impulsi contrari deva sempre decidersi in un istante, e che l' impulso realmente più forte ottenga vittoria in un istante. Mentre ciò, egli aggiunge, non avviene neppure nella natura inanimata: l'uragano non abbatte una casa e non rovescia un albero senza resistenza; la bilancia stessa trema e i piatti oscillano alcuni istanti, quando la differenza dei pesi non sia grande. Egualmente nella vita dell' anima, in cui l' intensità delle forze morali che si combattono, non è fissa, ma mutabile, in cui non c'è un istante solo nel quale alcune idee non attraversino lo spirito, aggiungendo vigore da una parte e togliendolo dall'altra, la lotta fra i motivi contrari non è decisa in un istante, e può durare anche

(1) Vedi per tutto questo *Philosophie de Hamilton,* cap. XXVI, pagg. 552-554.

lunghissimo tempo, e, quando ha luogo fra sentimenti violenti, esaurisce in una maniera straordinaria la forza nervosa. La coscienza dello sforzo, di cui si parla nell'obbiezione, è, appunto, la coscienza di questo stato di conflitto. Il conflitto non ha luogo tra me ed una forza esterna, di cui io trionfi, o che trionfi di me; il conflitto ha luogo tra *me* e *me;* per esempio, tra *me* che desidero un piacere, e *me* che temo i rimorsi. « Ciò che fa che *me*, o, se amate meglio, la mia volontà s'identifichi con un lato piuttosto che con l'altro, è che l'uno dei *me* rappresenta uno stato dei miei sentimenti più permanente che non fa l'altro. Dopochè la tentazione l'ha vinta, il *me* che desidera, finisce, ma il *me* di cui la coscienza è ferita, può durare fino alla fine della vita ». Non è vero, adunque, che la coscienza ci attesti « che noi possiamo agire contrariamente al desiderio più forte, o all'avversione più forte, che proviamo al momento dell'azione. La differenza tra un uomo cattivo e un uomo buono non consiste in ciò che quest'ultimo agisca in opposizione ai suoi desideri più forti, ma in ciò che il suo desiderio di fare il bene e la sua avversione per il male, sieno forti abbastanza per vincere, e, se la sua virtù è perfetta, per ridurre al silenzio ogni altro desiderio e ogni altra avversione contraria ». Di qui l'importanza grandissima dell'educazione, che agisce « sulle avversioni e sui desideri, indebolendo e sradicando quelli che paiono più adatti a condurre al male, incoraggiando ed esaltando quegli altri che, per converso, sembrano i più adatti a condurre al bene » (1).

L'ho detto prima, queste osservazioni del Mill sono d'un'importanza capitale, e così acute e profonde che

(1) Vedi per tutto questo *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pagg. 554-556.

aspirano a dare, si può dire, il colpo di grazia al sistema della libertà. A noi sia lecito fare sparsamente qualche considerazione, non tanto collo scopo di infirmare quanto ha detto l'autore, quanto per mettere nella loro vera luce certi fatti, che ci paiono non esattamente apprezzati, e da cui si trassero conseguenze non abbastanza giustificate.

E, prima di tutto, ammettiamo anche noi che, dopo aver deciso d'agire in una certa maniera, la coscienza ci attesti che avremmo potuto decidere di agire altrimenti, *se l'avessimo preferito;* ammettiamo, per esempio, che, dopo avere deliberato di uccidere una persona, abbiamo coscienza che avremmo potuto deliberare di astenercene, *se l'avessimo preferito,* e, in ogni caso, che non avremmo potuto scegliere una cosa, *pure preferendone un'altra;* ammettiamo, in altre parole, che si abbia sempre coscienza d'aver potuto agire in una maniera diversa da quella in cui s'è agito, *solo a patto* che ci fosse in noi una *serie d'antecedenti interni diversa da quella che in realtà vi fu.*

Ma questo che prova? Perchè provasse qualche cosa in favore del determinismo, dovrebbe questa serie d'antecedenti interni, da cui dipende la preferenza nostra per una cosa piuttosto che per un'altra, stare da sè, indipendentemente da noi, essersi introdotta in noi a nostra insaputa e di nascosto; o, meglio ancora, dovrebbe formare tutto quello che noi siamo, sicchè, tolta quella, nulla rimanesse di noi. Ora, ciò si può dire veramente? È noto quanto dobbiamo all'eredità e ad altre influenze di vario genere. L'eredità mette le condizioni più intime; altre condizioni mettono il clima, il modo d'allevamento, l'educazione, lo stato agiato o disagiato della famiglia, i costumi di questa, i costumi, le leggi, le istituzioni della società, tutto, insomma, l'ambiente fi-

sico e sociale in cui l'individuo nasce e cresce. Tutte queste influenze, in maggiore o minore proporzione, intrecciandosi, temperandosi, eccitandosi, mortificandosi a vicenda, concorrono a determinare la natura prima dell'individuo, dànno come il fondo, il *substratum* dell'individuo. Ma su questo fondo, su questo *substratum* s'eleva poi l'attività dell'*io*, poichè l'*io*, pur non essendo senza quegli elementi, non è però nessuno di essi. L'*io* non è il germe che le generazioni passate abbiano lasciato dietro di sè; non è neanche il risultato dell'ambiente fisico e sociale; è un'attività nuova che a mano a mano s'esplica e padroneggia, sebbene la facilità, anzi la possibilità sua di prodursi, dipenda dalle circostanze in cui si sviluppa la persona umana. Fu notato che nel mondo meccanico l'effetto è in perfetta corrispondenza colla causa; la quantità di moto nel corpo urtato è esattamente determinata da quella del corpo urtante. Questa rigida causalità esteriore non ha luogo, quando si tratti dell'uomo. L'uomo non può sottrarsi sicuramente all'influenza delle cause esteriori o interiori, di qualunque genere siano; ma egli possiede una forza e un'energia sua propria, colla quale reagisce contro gli stimoli ricevuti, nè mai s'avvera il caso che li subisca passivamente, quand'anche sembri subirli passivamente. Già questa reazione alle cause esteriori e interiori si manifesta anche prima che quella forza ed energia speciale sia guidata dalla ragione; quand'è guidata dalla ragione, la reazione, che prima era cieca e dipendeva solamente dall'organismo, si fa più sicura e con uno scopo determinato. Lo spirito dell'uomo non è una *tabula rasa*, destinata a ricevere impressioni soltanto, non è un semplice recipiente in cui si faccia una quantità di giuochi meccanici e null'altro; lo spirito è attivo nello stesso tempo che passivo, anzi non è mai tanto attivo che

quando sembra passivo; c'è in lui una spontaneità e un'attività iniziale, che non deve essere trascurata in nessun modo.

Lo Stuart Mill vorrebbe ridurre lo spirito a una serie di stati interni attuali, o possibili, e a nulla più, senza preoccuparsi se vi sia qualche cosa che li unisca e cui ineriscano; però, in sèguito alla considerazione che questa serie di stati interni conosce se stessa come passata e come futura, e che non si potrebbe concepire, ad esempio, una collana di perle, a cui fosse tolto il filo che le unisce, è costretto ad ammettere qualche cosa di reale, che leghi questi stati interni fra loro, qualche cosa di originale, che non ha comunità di natura con nessun'altra rispondente ai nostri nomi, e alla quale non possiamo dare altro nome che il suo, il *me* (1).

Ma questo qualche cosa, osserviamo noi, questo *me* che voi pure riconoscete, e a cui date un'esistenza distinta e sua propria, tanto reale quanto gli stati interni medesimi, che rimane in fondo, se gli negate ogni elemento proprio e spontaneo, se gli negate la capacità di dare una preferenza, o di formare o di regolare, almeno, certi moventi interni da cui dipende la preferenza? Questo *quid* destinato ad unire i nostri stati interni fra loro in maniera da riconoscerli come passati e futuri, è forse come il filo meccanico che unisce le perle in una collana? Ma il filo non riconosce le perle, e questo *quid*, invece, riconosce gli stati interni; in grazia di che li riconosce? Certo, in grazia d'una forza propria e distinta, in grazia d'un potere speciale d'iniziativa, di cui si servirà an-

---

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XII, e appendice ai capitoli XI-XII. Cfr. anche Ribot, *Psycologie anglaise contemporaine*, nel capitolo intorno allo Stuart Mill, pagg. 154-160.

che a formare quegli antecedenti interni da cui dipende la preferenza, o, se non a formarli, a regolarli così che non trasmodino o non oltrepassino certi confini.

Quanto all'altra osservazione, che la coscienza dello sforzo che si fa resistendo a un desiderio, non sia, in fondo, che la coscienza dello stato di conflitto fra due motivi contrari, e che in questo conflitto il nostro *me* si divida, per così dire, in due, nel *me* che desidera, da una parte, nel *me* che teme i rimorsi, dall'altra, l'accettiamo completamente. Soltanto, i due *me* che si combattono, per continuare il linguaggio del Mill, sono abbandonati a loro stessi in aperta campagna, senza la presenza di testimoni, oppure non v'ha un testimonio tanto intimamente interessato all'esito della lotta, che risente in se stesso i colpi dell'una e dell'altra parte, e se ne addolora e se ne cruccia, e cerca di dare aiuto ora a questo ora a quello, e somministra loro le armi e la forza e l'abilità, e si compenetra, per così dire, in ciascuno di essi e si trasforma in essi? Non v'ha, insomma, un terzo *me* che riassume in sè i due *me* combattenti e, per ultimo, stanco e sfinito anche lui, con un supremo sforzo, prende partito per uno dei due e decide della vittoria? In altre parole e per uscire di metafora, i due motivi contrari che si combattono, non sono due forze campate in aria, ma hanno sede in qualche cosa; e questo qualche cosa in cui hanno sede, non è della lotta uno spettatore inerte e disinteressato, chè, anzi, vi prende parte attiva e vivissima.

Le idee che attraversano di continuo lo spirito, secondochè dice lo stesso Mill, e che alterano di continuo l'intensità delle forze combattenti, rinvigorendo ora questa, ora quella, non sono sempre effetto d'un giuoco puramente meccanico, ma anche d'una potenza attiva e conscia di sè, che le richiama, quando crede più oppor-

tuno per l'esito decisivo della battaglia, in quella maniera, starei per dire, che un buon capitano ha cura che le truppe ausiliarie e di riserva entrino a tempo opportuno in combattimento, per decidere della vittoria. I motivi che si combattono, non sono in se stessi nè più forti, nè meno forti; siamo noi che comunichiamo questa maggiore o minor forza ai motivi; noi, in grazia della spontaneità nostra, in grazia di un potere che troviamo in noi stessi, e che non viene che da noi. E la coscienza dello sforzo riguarda, appunto, l'energia e l'attività che noi spieghiamo nel dirigere la lotta e nel deciderla. Se così non fosse, se i motivi fossero come due forze indipendenti da noi, perchè, la lotta che avviene fra queste due forze, dovrebbe avere il suo contraccolpo in noi, e manifestarsi nella forma d'uno sforzo, d'un'attività nostra? La coscienza dell'attività e dello sforzo non potrebbe sorgere mai là dove, pur essendoci lotta di motivi, questa non si decidesse che per forza meccanica dei motivi stessi, senza l'intervento d'altri elementi.

IV. — Respinta la testimonianza diretta della coscienza in favore della libertà, lo Stuart Mill esamina la testimonianza indiretta della coscienza, vale a dire esamina se è vero che la libertà è implicata in ciò che si chiama il sentimento della responsabilità morale.

Premette che responsabilità significa castigo, e che l'idea che s'impadronisce del nostro spirito, allorquando si dice che abbiamo il sentimento d'essere moralmente responsabili delle nostre azioni, è che siamo puniti a causa di esse. Ma il sentimento della responsabilità può intendersi in due maniere: « o può significare che, se noi operiamo in una certa maniera, ci aspettiamo di subire un castigo reale da parte dei nostri simili, o da

parte d'un Potere supremo: o può significare che noi sappiamo che meriteremo questo castigo » (1).

Quanto al primo significato, la nostra credenza che saremo puniti, se abbiamo fatto male, non è già una credenza intuitiva che derivi dalla coscienza, ma si fonda tutta sull' esperienza; vale a dire sono stati i nostri parenti, i nostri maestri, la nostra religione e, in generale, tutti quelli che ci circondano, i quali ci hanno insegnato che al mal fatto tiene dietro la punizione. Ma, qualunque nome le si dia, questa credenza non si fonda per nulla sulla teoria del libero arbitrio; tant'è vero che il castigo del peccato in un altro mondo, è un articolo di fede per i Turchi fatalisti e per i Cristiani ad oltranza, che non solamente sono *necessitari*, ma credono che la maggior parte degli uomini siano predestinati da Dio, fin dall'eternità, al peccato e al castigo del loro peccato (2). L' imputabilità adunque, intesa come aspettazione d'un castigo futuro, non suppone affatto il libero arbitrio; e non su questo campo possono venir in lotta le due dottrine opposte.

Vediamo se lo supponga l'imputabilità intesa nell'altro senso, vale a dire come credenza che noi siamo moralmente obbligati a render conto, che noi siamo imputati a giusto titolo, che la *colpa merita castigo*, come la buona azione merita premio.

C'è differenza, dice il Mill, fra il bene ed il male, sia che questa differenza dipenda da una qualità intrinseca alle azioni che diciamo buone e cattive, sia che dipenda dalle conseguenze ch'esse tendono a produrre; e, in generale, gli uomini preferiscono, abitualmente e

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pag. 557.
(2) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pagg. 557-558.

naturalmente, ciò che credono essere bene, sia perchè tutti noi dipendiamo, per le condizioni che rendono tollerabile l'esistenza, dalla buona condotta degli altri, mentre la loro cattiva condotta è una minaccia continua alla nostra sicurezza e alla nostra quiete; sia per una ragione trascendente e mistica. Di qui segue che il cattivo si mette, per così dire, al di fuori della simpatia e della benevolenza degli uomini, e non solo si priva dei vantaggi che potrebbero derivargli dai loro buoni uffici, ma si espone anche a tutte quelle misure che essi credono opportuno di prendere per proteggersi contro di lui. Ecco, per tal modo, il cattivo reso *imputabile* dinanzi a' suoi simili, per effetto dei loro sentimenti naturali. Questa minaccia dell'imputabilità, questa aspettativa dell'imputabilità, non entra per niente nel sentimento interno della responsabilità? Non vediamo, anzi, che questo sentimento si trova di raro ben vivo là dove manca la minaccia dell'imputabilità, ad esempio, presso i despoti d'Oriente, a cui nessuno può domandar conto del loro operato? E, nelle società in cui si conservano nettamente le divisioni delle caste e delle classi, non vediamo sempre certe persone mostrare il sentimento più vivo della responsabilità di fronte ai loro eguali, che possono domandar conto delle loro azioni, e non lasciarne scorgere la minima traccia di fronte ai loro inferiori, che non lo possono? Con questo non si vuol dire che il sentimento della responsabilità non sia altro, in fondo, che un calcolo interessato, non sia niente più che l'aspettazione e il timore d'un castigo, che viene dal di fuori. Quando s'è pensato per lungo tempo che una certa pena è la conseguenza d'una data azione, l'associazione fra la pena e l'azione si fa così stretta e indissolubile, che uno dei due termini, per così dire, si distrugge nell'altro, e l'azione diventa penosa in se stessa

e lo spirito se ne allontana, quand' anche, in un caso particolare, si potesse esser sicuri di compiere quell'azione, senz'averne a temere alcuna conseguenza penosa. Così, ammettendo questo principio d'associazione, il sentimento della responsabilità morale resta anche meglio spiegato, e non occorre ricorrere, per ispiegarlo, al sentimento della libertà (1).

Non intendiamo infirmare le belle osservazioni del nostro autore intorno al sentimento della responsabilità. Crediamo anche noi che il timore del castigo e, in generale, delle perniciose conseguenze, che derivano dall'azione malvagia, non sia estraneo al determinare in noi il sentimento della responsabilità, tanto più quando, per effetto d'associazione, l'azione malvagia che, in origine, ci ripugnava solo in causa del castigo che andava ad essa connesso, ci apparisce brutta e detestabile in se stessa. Ma basta il solo timore del castigo a determinare questo sentimento? Risulta, questo sentimento, di un solo elemento, o non è, invece, un sentimento complesso, che non uno, ma parecchi elementi concorrono a determinare? Se il solo timore del castigo bastasse a spiegarlo, come avviene che non cresce in ragione diretta del crescere del timore, e dell'aspettazione di venire puniti? L'uomo che ha commesso parecchi delitti, ha forse lo stesso sentimento di responsabilità, lo stesso rimorso dell'uomo che ha commesso un delitto solo? I grandi delinquenti hanno, anzi, perduto ogni sentimento di responsabilità; la voce del rimorso non si fa in loro sentire. Perchè? Secondo la dottrina del Mill, avendo costoro le maggiori probabilità di venire puniti, e avendo a temere e ad aspettarsi i maggiori castighi, dovrebbero

---

(1) Vedi per tutto questo *Philosophie de Hamilton,* cap. XXVI, pag. 558-560.

anche sentire più fortemente la propria responsabilità, ed essere straziati dai più fieri rimorsi. Invece, niente di tutto questo: ripetiamo, perchè? I grandi delinquenti, colla lunga abitudine al delitto, hanno perduto a poco a poco ogni criterio di distinzioni morali; bene e male, male e bene sono per loro la stessa cosa, e fanno indifferentemente l'uno e l'altro, perchè non è escluso che qualche volta i grandi delinquenti possano fare anche il bene; di più, hanno perduto ogni sentimento della propria libertà, perchè, in realtà, la libertà non la possiedono più, e sono fatalmente necessitati ad operare in quella maniera in cui operano. Giunti a questo punto di abbiettezza morale, è naturale che non s'agiti più nel loro animo il sentimento della responsabilità: può essere il sentimento della responsabilità là dove non è radicalmente distinto il bene dal male, là dove non si è liberi di operare in quella maniera in cui si vuole operare? O c'inganniamo, o in questo, più che in qualunque altra cosa, sta la vera spiegazione della responsabilità. Insomma, il timore del castigo non è certamente estraneo al determinare questo sentimento in noi; ma, più che altro, vi contribuiscono la radicale distinzione che noi facciamo fra il bene ed il male, e per cui il bene ci apparisce, pel suo pregio intrinseco, degno di essere praticato, il male, per la sua intrinseca deformità, degno di essere fuggito, e l'essere coscienti che noi siamo liberi di agire in quel modo che vogliamo.

Ma continuiamo a studiare la dottrina del Mill. « Supponete, egli dice, che vi siano due razze d'uomini, gli uni costituiti fin dalla nascita in tal maniera che, qualunque sia l'educazione che loro si dà e il trattamento che loro si fa subire, non si possa impedir loro di sentire e d'operare per il bene di quelli ch'essi avvicinano; e gli altri talmente perversi di lor natura che

nessuna educazione, nessun castigo possa loro inspirare l'idea del dovere, nè impedir loro di fare il male. Nè gli uni nè gli altri avrebbero libero arbitrio; e tuttavia gli uni sarebbero onorati come semidei, gli altri trattati come bestie malefiche. Forse non si punirebbero, perchè la punizione non avrebbe alcun effetto su di essi, e si crederebbe far male, cedendo a un sentimento vendicativo; ma si terrebbero a distanza con vigilanza e si ucciderebbero anche, come le altre creature dannose, se non si avesse altro mezzo di disfarsene. Si vede con questo esempio che, anche coll'esagerazione più grande possibile del sistema della necessità, la distinzione tra il bene e il male morale nella condotta dell'uomo sussisterebbe egualmente » (1). « La realità delle distinzioni morali e la libertà delle nostre volizioni », soggiunge il Mill », sono due questioni indipendenti l'una dall'altra. E io sostengo che un essere umano che ha un amore disinteressato e costante per i suoi simili, che ricerca il loro bene in ogni maniera, che odia vigorosamente tutto ciò che fa loro del male e agisce conformemente a questi sentimenti, è, naturalmente, necessariamente e ragionevolmente, un oggetto d'amore, d'ammirazione e di simpatia, e degno che l'umanità lo circondi del suo rispetto e della sua affezione; che, invece, chi non possiede alcuna di queste qualità, o le possiede a un grado così debole, che le sue azioni sono continuamente in opposizione e in conflitto col bene degli altri, è un oggetto naturale e legittimo dell'avversione e dell'ostilità degli uomini; e ciò sia ch'essi godano della libertà o non godano, anzi anche nella supposizione che i loro atti, in se stessi buoni o cattivi, siano stati determinati così assolutamente, fino dal comin-

(1) *Philosophie de Hamilton,* cap. XXVI, pag. 560.

ciamento delle cose, come se fossero fenomeni della materia bruta » (1).

Come si vede, lo Stuart Mill crede che, anche a partire dalla ipotesi peggiore, dal fatalismo assoluto, la realtà delle distinzioni morali esisterebbe però egualmente, e, quindi, non sarebbe punto soppressa la responsabilità che chiamerei esterna, questa volta, per distinguerla da quell'altra responsabilità che si potrebbe dire interna, e che si manifesta nel sentimento intimo della soddisfazione o del rimorso che tien dietro, in chi agisce, all'azione compiuta. La responsabilità interna abbiamo veduto già sopra essere considerata dal Mill come affatto indipendente dal sentimento della libertà e dipendere, più che da altro, dal timore del castigo; a questo punto la tesi s'allarga, e anche la responsabilità esterna, quella cioè che si manifesta nell'amore, nella stima, nell'ammirazione, o, per converso, nell'odio, nel disprezzo, nell'avversione dei nostri simili per noi, in grazia delle nostre azioni buone o cattive, si nega essere connessa colla libertà o dipendere da essa; il bene merita amore, il male odio; che importa a noi che le persone in cui si manifesta l'uno o l'altro, siano libere, o no, nelle loro azioni?

Contro la quale conclusione si potrebbe osservare che l'amore, la stima, l'ammirazione, di cui qui parla il Mill, assomigliano a quell'amore, a quella stima, a quell'ammirazione, che si possono avere, ad esempio, per una statua bellissima, la cui bellezza sappiamo non essere opera sua, ma di chi l'ha fatta, sicchè e il nostro amore e la nostra stima e la nostra ammirazione siano, in fondo, rivolte appunto a chi l'ha fatta; come, d'altra parte l'odio, l'avversione, l'ostilità, di cui pure parla il

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pagg. 560-561.

Mill, assomigliano all'odio, all'avversione e all'ostilità, che si possono nutrire per una bestia malefica qualunque, a cui sappiamo di non poter domandar conto di ciò che fa; tanto è vero che, anche uccidendola, siamo ben lontani dal riputare questa uccisione una punizione, un castigo. Ma è poi esatto dire che si può avere dell'amore, della stima, dell'ammirazione per una statua; che si può avere dell'odio, dell'avversione, dell'ostilità contro una bestia? Questi sentimenti, in quanto implicanti un valore morale, non vengono alimentati nell'anima se non verso chi è padrone dell'opera sua; verso chi non è padrone dell'opera sua sentimenti d'indole ben diversa provano gli uomini: all'amore, alla stima, all'ammirazione, al rispetto si sostituisce il compiacimento, il godimento intimo, un sentimento egoistico, insomma, a sentimenti essenzialmente altruistici; all'avversione, all'odio, all'ostilità, un sentimento di disgusto o di ribrezzo, che non va al di fuori di noi, e, il più delle volte, anche un sentimento profondo di pietà e di compassione. Chi odia il pazzo che, in un momento di furore che non si seppe impedire, ha fatto strage della sua famiglia? Sarà ribrezzo quello ch'egli ci ispira, sarà disgusto mortale, sarà, più di tutto, pietà per lo stato miserando della sua mente, che lo ha condotto a tanto eccesso; ma non odio, non avversione, non disprezzo. Egualmente, perchè dovrei io amare, ammirare, venerare chi ad esempio, con pericolo grave della sua vita, ha salvato dalle fiamme un'intera famiglia, o chi, comecchessia, ha fatto del bene agli altri, qualora avessi la certezza che quest'uomo ha fatto così, perchè era necessitato a fare così, e non poteva fare diversamente? che quest'opera non è sua, sebbene uscita da lui, perchè niente di suo egli ci ha messo? Io amerò l'opera in se stessa, ammirerò l'opera in se stessa, per-

chè il bene è degno d'amore e d'ammirazione, dovunque si manifesti; ma non amerò, nè ammirerò la persona che la compie, come non amo, nè ammiro il vaso, che pure contiene un mazzo di fiori dai colori smaglianti e dal soavissimo odore. Anzi, a rigore, non potrò dire neanche che quella persona ha compiuta quell'opera. Non compie un'opera se non chi la compie *efficientemente*, ha cioè il potere di compierla e se ne serve. Insomma, la responsabilità che ho chiamato esterna, la sanzione esterna della stima e dell'affezione, oppure dell'odio e dell'avversione per le azioni compiute, non è concepibile se non a patto che chi le ha compiuto, quelle azioni, potesse anche non compierle, fosse cioè libero di compierle o di non compierle. E se talora sembra che si abbia, o si ha effettivamente, dell'ammirazione e del rispetto o dell'avversione e del disprezzo anche per chi non è in realtà responsabile dell'opera sua, ciò avviene perchè, abituati a vivere con esseri capaci di rispondere del loro operato, i sentimenti che proviamo per loro, proviamo, per associazione, anche per altri.

V. — Ma la questione si fa ancora più grave, e la insussistenza della tesi deterministica si manifesta anche più, quando la sanzione esterna dell'amore e dell'ammirazione, dell'avversione e dell'odio assume una nuova forma, fa forma del premio e del castigo. Finchè ci si limita ad amare o ad odiare, direi, platonicamente, i nostri simili per le azioni da loro compiute, e non si pensa a tradurrre in atto questi nostri sentimenti, può importare fino a un certo punto che l'uomo sia o non sia libero; ma, quando l'uomo collettivo, la società, si sostituisce all' individuo, e si erige a giudice delle azioni e quei due sentimenti dell'amore e dell'avversione che

provocano le azioni, converte in premio, da una parte, e in punizione, dall'altra, allora la cosa muta d'aspetto, e diventa una questione di giustizia o d'ingiustizia, la questione della libertà e del determinismo; e, se prima la sua soluzione aveva un interesse puramente teorico, adesso acquista un interesse altamente pratico e morale. È giustizia (non diremo premiare, lasciamo il premiare), punire uno per un'azione, che fu determinato a compiere? S'egli non poteva fare diversamente da quello che ha fatto, in che è egli colpevole? E, se non è colpevole, perchè la società lo punisce?

L'obbiezione è gravissima, e, secondo noi, dà il colpo di grazia al sistema del determinismo. Tuttavia il Mill non si sgomenta dinanzi ad essa, ma l'affronta con coraggio e, coll'acutezza e la profondità che gli è solita, cerca di risolverla.

Ci si obbietta, dice il Mill, che, essendo l'uomo determinato a operare, non è giustizia punirlo, se opera male, poichè non può impedirsi di farlo. Io dico, invece, continua egli, che non sarebbe giustizia punirlo, s'egli non fosse determinato. Infatti, il castigo parte dalla supposizione che la volontà obbedisce a dei motivi, essendo il castigo stesso un motivo. Se il castigo non avesse il potere d'agire sulla volontà, sarebbe illegittimo. Se la volontà si suppone libera, capace cioè d'agire contro i motivi, la punizione resta senza oggetto e giustificazione. Due fini giustificano il castigo: il profitto che ne ricava il colpevole stesso, e la protezione degli altri uomini. Ora, questi due fini si ottengono indipendentemente dall'esser l'uomo libero o non libero; anzi, il primo non si ottiene se non a patto che l'uomo sia determinato da motivi. Come, infatti, il castigo potrebbe tornar di profitto al colpevole, qualora fosse libero, qualora, cioè, questo castigo non agisse su di lui

come motivo a farlo operare diversamente da quello che ha fatto in passato? (1).

Osserviamo, di passaggio, che la benintesa dottrina della libertà non nega l'influenza che il castigo, o il timor del castigo, esercita sulla volontà dell'uomo, e non nega, quindi, il profitto che dal castigo può ritrarre il colpevole. Il dire che la volontà può agire in opposizione ai motivi, non vale quanto dire che la volontà agisce sempre in opposizione ai motivi; anche i sostenitori della libertà ammettono che il castigo agisca come mezzo educativo, e si deva considerare come mezzo educativo. La questione, adunque, non fu risolta dal Mill; egli s'è contentato di girare, per così dire, la posizione; alla questione, se sia giustizia punire chi è determinato a operare in un dato modo, ha sostituito quest'altra, se sia giustizia punire chi non è determinato; ma queste non sono due tesi opposte, in maniera che, provata l'una, si deva rifiutare l'altra. Il Mill crede che non sia giustizia punire chi non è determinato, e sia pure; ma con questo è detto che sia giustizia punire chi è determinato? La questione è ancora insoluta.

Ma riportiamo per intiero il luogo del Mill, per vedere quale concetto egli ha della giustizia. « Vi sono due fini che, nella teoria dei *necessitari*, bastano a giustificare il castigo: il profitto che ne ritrae il colpevole stesso e la protezione degli altri uomini. Il primo giustifica il castigo, perchè fare del bene a una persona non può essere fargli torto. Punirlo pel suo proprio bene, purchè colui che infligge la pena abbia un titolo a farsi giudice, non è più ingiusto che fargli prendere un rimedio. Per ciò che riguarda il delinquente, la teoria vuole che, controbilanciando l'influenza delle tentazioni presenti o delle

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pagg. 562-563.

malvagie abitudini acquisite, la pena ristabilisca nello spirito la preponderanza normale dell'amore del bene.... Nel secondo rispetto, il castigo è una precauzione che la società prende per sua propria difesa. Perchè il castigo sia giusto, bisogna solamente che lo scopo che la società si propone, sia giusto. Se la società se ne serve per calpestare i giusti diritti dei privati, il castigo è ingiusto. Se ne serve per proteggere i giusti diritti dei cittadini contro un'aggressione ingiusta e criminale, è giusto. Se si hanno dei diritti giusti (il che vuol dire che si hanno dei diritti), non può essere ingiusto difenderli. *Con o senza libero arbitrio, la punizione è giusta nella misura in cui è necessaria per ottenere lo scopo sociale, nella stessa maniera che è giusto mettere una bestia feroce a morte (senza infliggerle delle sofferenze inutili) per proteggersi contro di essa* » (1).

Ecco, è comodo, per uno scopo particolare e in sostegno d'una certa tesi, attribuire ad un nome quel significato che meglio talenta; soltanto, sta a vedere se per giustizia gli uomini tutti quanti non intendano una cosa ben diversa da quella che, qui, intende lo Stuart Mill. Chi ardisce chiamare *giusta* la punizione che s'infligge a una bestia feroce, soltanto perchè serve a proteggerci contro di essa? Anzi, si può veramente chiamarla punizione? Lo stesso Stuart Mill, credo, non prenderebbe sul serio questa sua affermazione. Supponiamo che un pazzo riconosciuto, in seguito all'uccisione di due o tre persone, venga condannato a morte; lo Stuart Mill, per il primo, protesterebbe contro questa sentenza e la chiamerebbe ingiusta; e tuttavia, nella sua teoria, sarebbe il non *plus ultra* della giustizia, avendo appunto per iscopo di salvare la società dai furori del pazzo.

---

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pagg. 563-564.

Il vero è che, a giustificare il castigo, a fare che un castigo sia giusto, non basta la protezione della società che si ottiene per mezzo di esso, e neanche il profitto che ne ritrae il colpevole. Certamente, e la protezione della società e il profitto che ne ritrae il colpevole, costituiscono come l'accompagnamento necessario del castigo; certamente, questi due scopi, chi punisce, si propone sempre e deve proporsi di ottenere; ma altra cosa è dir questo, e altra il sostenere che questi due scopi giustifichino essi medesimi il castigo. La giustizia del castigo sta in qualche cosa di superiore e di più alto: sta nel fatto che colui che lo subisce, lo *merita,* perchè, se avesse voluto, avrebbe potuto operare altrimenti; sta nella necessità di vendicare la moralità offesa, di ristabilire la calma e l'armonia nelle coscienze. In caso contrario, dov'è la giustificazione del castigo quando, comecchessia, vengano a mancare e il profitto che ne ritrae il colpevole e la protezione della società? Non si sa che talvolta il castigo, anzichè esercitare un'azione benefica sull'animo del colpevole, anzichè inspirargli il desiderio di migliorarsi e di correggersi, lo infiamma d'un odio atroce contro la società che lo ha punito, e gli suscita pensieri di vendetta, sicchè, alla prima occasione, armerà la mano omicida e farà strage di quelli ch'ei reputa suoi nemici? In tal caso, il castigo è riuscito a ottenere un effetto precisamente opposto a quello che, nella dottrina del Mill, costituisce la sua giustificazione; in tal caso, è, quindi, ingiusto e hanno fatto male gli uomini a infliggerlo. Perciò vadano a rilento gli uomini e ci pensino prima di infliggere un castigo: se non è probabile che ne derivi il miglioramento del colpevole e la protezione della società, non ne facciano niente, lascino impunito il colpevole; sarebbe ingiustizia punirlo.

Ancora si potrebbe fare quest'altra osservazione al Mill. Voi parlate qua e là (1) di premi e di castighi, che si avranno da Dio in un'altra vita. Forsechè anche i castighi di quest'altra vita avranno lo scopo di proteggere la società e di recar vantaggi al colpevole, migliorandolo? È assurda questa supposizione; per ciò Dio non sarebbe giusto quando punisce, mancandogli appunto ciò che giustifica la punizione.

Ma il Mill non si dà per vinto. « A tutti coloro », egli dice, « i quali pensano che la protezione dei giusti diritti non basta a legittimare il castigo, io domanderei com'essi conciliino la loro idea di giustizia col castigo dei delitti prescritti da una coscienza pervertita. Ravaillac e Balthazar Gerard non sono riguardati come delinquenti, ma come martiri eroici. Se il loro supplizio è stato giusto, il castigo non è giusto a causa dello stato di spirito del delinquente, ma solamente perchè è un mezzo efficace per ottenere il fine che gli è proprio. È impossibile affermare la giustizia del castigo dei delitti dettati dal fanatismo, se non si dice ch'esso è necessario per raggiungere uno scopo giusto. Se questo non è una giustificazione, non ve n' ha punto. Tutte le altre giustificazioni immaginarie cadono, quando si applichino ai delitti del fanatismo » (2).

Con questo il Mill si crede aver posto al muro i suoi avversari: ma noi gli obbiettiamo coll'Alexander (3) che, se i fanatici non sono colpevoli nell'atto, sono però colpevoli nel pervertimento della coscienza, che li ha condotti al delitto, il che, in fondo, è la stessa cosa.

---

(1) *Philosophie de Hamilton,* cap. XXVI, pag. 565.

(2) *Philosophie de Hamilton,* cap. XXVI, pag. 566.

(3) Vedi *Philosopie de Hamilton,* cap. XXVI, nota a pagine 566-567.

Sicchè la loro punizione è giustificata non tanto dalla necessità di difendere la società, quanto, e più di tutto, dalla loro colpabilità. Il vecchio Aristotele distingueva molto giustamente le azioni dagli abiti: delle azioni siamo padroni dal principio alla fine; degli abiti soltanto in principio: ciò non toglie però ch'essi siano egualmente volontari e ne siamo, quindi, responsabili, perocchè, appunto in sul principio, ci era lecito comportarci così, o altrimenti (1). Del resto, se il fanatico è divenuto tale non per colpa sua, vale a dire, se è vissuto in tale ambiente di perverse influenze morali, da non potere assolutamente sottrarsene, e da scambiare come imprescindibile dovere di coscienza il compimento d'un'opera abominevole; se non ha potuto far uso della sua libertà, perchè fu una sola la via che gli si indicò di seguire, e non gli si fece anche intravvedere l'esistenza d'un'altra via diversa da quella ed opposta, il castigo che gli s'infligge è ingiusto, per quanti vantaggi si possano ottenere con esso. Soltanto, è molto difficile determinare se il fanatico è divenuto tale per cagioni indipendenti da lui, e, quindi, se il suo castigo è conforme o non conforme a giustizia.

Il Mill s'ostina a non voler considerare nel castigo una retribuzione, e continua a sostenere, che, inflitto per un'altra ragione che per agire sulla volontà del colpevole e per proteggere i giusti diritti degli uomini, non è giustificabile. « Se si crede che v'ha giustizia a infliggere delle sofferenze senza scopo, che v'ha fra le due idee di delitto e di castigo *un'affinità naturale,* la quale fa che dappertutto ove c'è delitto, è necessario che una pena sia inflitta in maniera di retribuzione, io confesso che non posso in nessuna maniera giustificare il castigo,

(1) *Eth. Nic.* III. 5. § 22, ediz. Susemihl.

inflitto in virtù di questo principio » (1). Eppure, se v'ha giustificazione del castigo, sta precisamente in questo che il colpevole lo merita, e ch' è una retribuzione dovutagli. E non è vero che, considerato come retribuzione, il castigo sia senza scopo; gli è scopo la retribuzione medesima. Non si nega che il castigo agisca ad un tempo sulla volontà del colpevole, e serva di protezione alla società; ma, solo a condizione che sia considerato come una retribuzione, questi due scopi potrà ottenerli; solo chi sappia d'aver meritato il castigo, potrà proporsi di emendarsi e correggersi. Che se, invece, il castigo fosse dato al colpevole non già perchè egli l'ha meritato, ma perchè esso eserciti su di lui un'azione benefica e lo induca a correggersi, egli potrebbe, molto giustamente, domandare, se c'era proprio bisogno d'una punizione per questo, o se non si sarebbe meglio ottenuto questo scopo, assegnandogli un premio, una ricompensa. Sicuro, nella teoria del Mill, se il punire, che val quanto fare del male a qualcheduno, non ha altra giustificazione che il profitto che ne ritrae il colpevole stesso e la protezione della società, esso diventa un'enorme ingiustizia, in quanto che questi due scopi si sarebbero potuti ottenere egualmente e meglio, col pre-

---

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pag. 567. Qui il Mill nega *un'affinità naturale* fra il castigo e il delitto. Ma nel capitolo V dell'*Utilitarismo* (pagg. 75-78 testo ingl.) parla, come s'è visto, d'un « sentimento naturale della rivalsa e della vendetta, *retaliation or vengeance* » d'un « impulso della difesa personale *self-defence* », che ci porta « a risentire e respingere o rendere, *to resent and to repel or retaliate,* un male fatto o tentato contro noi stessi, o contro quelli con cui noi simpetizziamo » ; col che, invece, viene a stabilire *un'affinità naturale* fra il male e il castigo.

miare, col ricompensare il colpevole. Il premio e la ricompensa, concessi al colpevole a patto che non operi più male, avrebbero, assai meglio del castigo, agito sulla sua volontà nel senso del bene, e, quindi, protetto la società da ogni ulteriore attacco di lui. Nè vale il dire, come fa il Mill, che in tal modo si offenderebbe quel sentimento naturale di rappresaglia, che ci porta a fare del male a chi ce ne ha fatto, e che, moralizzato per la sua unione coll' idea del bene generale che lo limita, diventa il sentimento morale della giustizia. Il Mill, facendo questa osservazione (1), è in contraddizione con se medesimo, e mostra di credere, il che del resto ha provato nell'*Utilitarismo*, che la giustizia della punizione si fonda su ben altre basi che quelle le quali prima ha tentato di stabilire (2). Nè vale il dire, come ancora fa il Mill (3), che la pena è più forte del piacere, e che la punizione è infinitamente più efficace della ricompensa, per quanto riguarda il distogliere dalla colpa, poichè la punizione sola può produrre le associazioni, il cui effetto è di rendere detestabile in se stessa la condotta che ci espone ad essa, e di fare oggetto di ripulsione sincera tutto ciò che torna di danno alla società. Anche la ricompensa data all'astensione dalla colpa può produrre associazioni tanto forti da rendere, in ultimo, amabile per se stessa appunto

(1) Cfr. la nota a pagg. 563-565 della *Philosophie de Hamilton.*

(2) Nell'*Utilitarismo* (cap. V), infatti, il Mill riconosce come principale elemento della giustizia il sentimento, l'impulso naturale che ci porta a render male per male e anche bene per bene. Cfr. il cap. V di questa terza parte del presente volume.

(3) Cfr. ancora la nota a pagg. 563-565 della *Philosophie de Hamilton.*

l'astensione dalla colpa, e da assicurare per tal modo, a sufficienza, la società dai possibili attacchi dei mal-fattori, senza far male a chicchessia col castigo. Il ca-stigo adunque, giova ripeterlo, ha ben altra giustifica-zione che quella che gli vorrebbe assegnare il Mill.

Ma il Mill è troppo acuto e profondo e sovrattutto troppo leale per non vedere che tutti gli uomini riguardano il castigo come una retribuzione, come una cosa dovuta a colui che ha fallito. Egli cerca spiegare questo sentimento generale e *naturale,* com'egli stesso lo chiama, in questa maniera. « Fin dalla prima infanzia l'idea della malvagia azione (vale a dire dell'azione proibita, o dell'azione dannosa per gli altri), e l'idea di punizione si presentano insieme al nostro spirito; e l'intensità delle impressioni fa che l'associazione che le lega, ci offra il più alto grado d'intimità. È estraneo e contrario alle abitudini dello spirito umano, che noi possiamo in queste circostanze conservare il sentimento, e dimenticare la ragione che gli serve di base? Ma perchè parlare di dimenticanza? Il più delle volte, durante la nostra prima educazione, questa ragione non è stata presentata al nostro spirito. Le sole idee che si sono presentate sono state quella del male e quella della punizione, e un'associazione inseparabile s'è creata fra di esse direttamente, senza il soccorso, nè l'intervento d'un'altra idea. Ciò basta pienamente, perchè i sentimenti spontanei dell'umanità considerino il castigo e il malvagio come fatti l'uno per l'altro, come legati naturalmente, indipendentemente da ogni conseguenza » (1).

Riconosciamo la giustezza dell'osservazione e l'acutezza dell'analisi; domandiamo però, se l'intima asso-

(1) *Philosophie de Hamilton,* cap. XXVI, pag. 568.

ciazione fra il malvagio e il castigo dipenda soltanto dall'esperienza, o se, piuttosto, l'esperienza non abbia fatto che confermare e svolgere un sentimento già in noi esistente allo stato di latenza, allo stato virtuale; di maniera che l'intimità dell'associazione fra malvagio e castigo dipenda, più che da altro, dal sentimento che, anteriormente ad ogni esperienza, ci porta ad avversare il male. Il Mill stesso, infatti, considera questo sentimento come primordiale; basta rammentare la sua teoria della *self-defence* e della *retaliation*. Se quello che si fa al di fuori non è, per così dire, un'eco fedele di ciò che è dentro di noi, se la nostra natura non consente a quello che si fa al di fuori, è impossibile che si stabiliscano intime e forti associazioni, come è impossibile, ad esempio, che l'educazione artistica crei il senso del bello, o l'educazione del palato quello del gusto, in chi ne sia per natura sprovvisto. Insomma, noi non siamo una *tabula rasa*, com'era opinione del buon Condillac, ma c'è in noi una spontaneità naturale, come del resto riconosce anche il Bain (1).

Ma lo spirito di sistema la cede in ultimo al sentimento della verità, che finisce col prevalere in tutti quanti, e coll'imporsi anche agli uomini più attaccati ai sistemi. Perciò leggiamo nel Mill le seguenti parole: « Si dice che colui il quale ammette la teoria della Necessità, deve *sentir* l'ingiustizia delle punizioni che gli s'infliggono per le sue cattive azioni. Ciò mi pare una chimera. Ciò sarebbe vero, s'egli *non potesse* realmente *impedirsi d'agire*, come ha fatto, vale a dire se l'azione ch'egli ha fatto, non dipendesse dalla sua volontà, s'egli

---

(1) Cfr. BAIN: *Les Émotions et la Volonté*, specialmente parte II, cap. I. Vedi anche RIBOT, *Psycologie anglaise contemporaine*, nello studio consacrato al Bain.

fosse sottoposto a un costringimento fisico, o s'egli subisse l'impero d'un motivo così violento, che nessun timore di castigo potesse avere effetto » (1).

Come si vede, lo Stuart Mill ritorna alla sua prediletta teoria della causazione, per cui la causa non costringe ad essere l'effetto, e che, applicata allo spirito umano, gli lascia una parte di libertà. Ma non è egli in contraddizione con tutto quanto ha detto precedentemente? Non è giustizia punir uno, s'egli non può realmente impedirsi d'agire come ha agito, se in altre parole non è libero nelle sue azioni. Che mi venivate dunque a dire poco fa, che la giustizia è affatto indipendente dall'esser l'uomo libero o non libero, che è, anzi, concepibile colle forme più esagerate del fatalismo? D'altra parte, questa libertà esiste o non esiste? In questo luogo pare che voi l'amettiate.

Ma il Mill continua: « Se però il delinquente fosse in uno stato in cui il timore del castigo potesse agire su di lui, non v'ha obbiezione metafisica che possa, a mio avviso, fargli trovare il suo castigo ingiusto » (2). Ecco qui un nuovo elemento per determinare quando un castigo è giusto od ingiusto, il timore del castigo medesimo: se il delinquente non era per modo determinato da motivi contrari che in lui poteva agire il timor del castigo, e tuttavia non ha agito, è giustizia punirlo.

Si può domandare, dapprima, perchè il timor del castigo non ha agito sul delinquente, benchè i motivi contrari non fossero tanto forti da impedirgli di agire, anzi essendo addirittura più deboli. Se, in ogni caso, la vittoria rimane sempre al motivo più forte, dovea ciò verificarsi anche questa volta; perchè non s'è verificato?

---

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pag. 569.

(2) *Philosophie de Hamilton*, cap. XXVI, pag. 569.

Allo Stuart Mill la risposta, che non può essere certamente favorevole alla sua tesi deterministica. Ma, lasciando da parte questo, perchè dovrebbe il timor del castigo costituire come il criterio con cui giudicare del merito o del demerito d'una persona, e, quindi, della giustizia o non giustizia della sua punizione? Se per un'ipotesi, ch' io non credo impossibile a verificarsi, ci fosse uno affatto insensibile al timor del castigo, come dovrebbe la società regolarsi a suo riguardo? Il punirlo sarebbe, in ogni caso, ingiustizia. Evidentemente però qui il Mill ritorna alla sua tesi favorita, che non sarebbe giustizia punire chi non è determinato da motivi, dovendo appunto il castigo considerarsi come un motivo, che agisce nel senso di far astenere dalla colpa.

Riassumendo, mi pare di poter sostenere, a buon diritto, che il castigo non si può infliggere con giustizia, se non a patto che chi delinque avesse potuto anche non delinquere, e qualunque giustificazione si cerchi di esso al di fuori della libertà, è affatto illusoria.

VI. — « Ogni dottrina, opera sincera del pensiero umano, deve contenere una parte di verità. Criticare è semplicemente mostrare che questa parte della verità non è il tutto; la critica non è che il limite imposto dalla ragione ai sistemi, che sono essi stessi limitati dalle cose. Fissando così il punto dove s'è arrestato lo sforzo dell' intelligenza, la critica fissa precisamente il punto che l' intelligenza deve oltrepassare; essa le apre un novello spazio al di là di quello che avea già percorso; in una parola, essa ingrandisce l'orizzonte intellettuale, che un sistema avea voluto ricondurre alle sue proporzioni sempre troppo strette » (1).

---

(1) GUYAU, *La Morale anglaise contemporaine*, pag. 185.

Queste belle e assennate parole che il Guyau premette alla sua acuta critica della Morale inglese contemporanea, abbiamo fatto nostre, perchè ci parve si potessero a rigore applicare alla critica nostra del sistema deterministico del Mill. La conclusione a cui vogliamo arrivare, nell'esame di questo sistema, non è già che in esso non ci sia nulla di vero; una parte di vero c' è: soltanto, questa parte vera ha bisogno di essere sceverata e distinta da tutte le altre che non sono tali, ha bisogno di essere presentata spoglia di tutto il fattizio e l'appiccaticcio, che le ha fatto perdere la sua vera fisionomia.

E, prima di tutto, è grande merito del Mill l'aver lasciato in disparte il fatalismo puro, il fatalismo fisico, per cui l'uomo non è niente e dipende interamente dal mondo di fuori, e il fatalismo modificato dell'Owen, per cui l'uomo è forzato *dalla sua costituzione originaria*, o modificata dalle circostanze esterne, a ricevere i suoi sentimenti e le sue convinzioni *indipendentemente dalla sua volontà*, sentimenti e convinzioni che creano poi il motivo d'azione e spingono all'azione (1); e l'avere, invece, introdotto un determinismo che direi psicologico ed intimo, per cui la volontà dell'uomo non è lettera morta, ma contribuisce indirettamente alla modificazione e anche alla formazione del suo carattere, potendo mettere in opera i motivi che sono necessari a tal uopo (2), e collocarlo in circostanze adatte e convenienti (3). In questa maniera lo Stuart Mill è riuscito a dare all'uomo una specie di personalità; perocchè, quando l'uomo può

(1) Guyau, Op. cit., pagg. 65-66.

(2) *Philosophie de Hamilton,* cap. XXVI, pag. 571.

(3) *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. II, § 3, pag. 418, testo inglese; pag. 424, testo francese.

comecchessia modificare e anche formare il suo carattere, non è già un automa cosciente, uno spettatore inerte d'azioni in cui egli non abbia alcun potere e che, per conseguenza, a torto s'attribuisce, come avviene nel fatalismo puro e nel fatalismo modificato; ma è un *me*, una *persona*, che può dire con qualche diritto *sue* le azioni che si compiono dentro di lui. È ben vero che questa specie di potere autonomo che lo Stuart Mill concede alla volontà, diventa poi illusorio, quando, facendo la genesi della volontà stessa, dice che dipende, in ultimo, dal desiderio, il quale è formato *per* noi e non *da* noi, il quale, insomma, è fatale; ma è vero anche che qua e là fa capire che, se il desiderio non è formato da noi, noi possiamo però metterci in tali circostanze che sieno adatte a far nascere questo desiderio (1); con che riconosce ancora inderettamente una specie di potere autonomo esistente in noi.

Insomma, la parte vera del sistema deterministico del Mill è la seguente. Noi operiamo sempre sotto l'influenza di certi motivi; non sarebbe altrimenti cieco e irragionevole il nostro operare? Devesi dire che il *me*, risolvendosi dopo un esame, lo fa senza tener conto dei motivi, e che è come un giudice il quale, dopo aver sentito le ragioni dell'una e dell'altra parte contendente, pronuncia una sentenza arbitraria, dimenticando le ragioni invocate dalle due parti? Una sentenza di tal fatta è cieca ed iniqua, nella stessa maniera che l'operare senza motivi non è d'uomo ragionevole, ma folle e pazzo. Il motivo però, come causa d'azione, non è differente da tutte le altre cause del mondo fisico, vale a dire non è un tale antecedente che costringa ad essere il conseguente in una maniera irresistibile, non

(1) Cfr. il § II di questo cap. VI, in fine.

esercita, insomma, sul conseguente una coazione di tal fatta che, posto l'uno, si debba porre di necessità l'altro. Il motivo agisce sulla volizione, ma non la determina di necessità; noi non siamo sforzati ad obbedire a un motivo particolare, anzi sentiamo che, se lo desiderassimo, abbiamo il potere di resistere al motivo, *the power of resisting the motive* (1); il costringimento necessario e irresistibile che, secondo alcuni, il motivo esercita sulla volizione, è respinto dalla coscienza e rivolta i nostri sentimenti, *conficts with our consciousness, and revolts our feeligs* (2). Due cose, adunque, sono notevoli nelle azioni degli uomini, i motivi e la volontà: la volontà non s' induce mai ad operare senza motivo; ma non per questo il motivo ha tal forza da soggiogarla affatto e da ridurla in condizione di non potere resistergli, se occorra: due forze si agitano nell'anima degli uomini, l'una cieca e incosciente, il motivo; l'altra intelligente e cosciente, la volontà; la quale ultima lascia agire sopra di sè la prima e talora la mette in opera essa stessa per uno scopo determinato (3).

Questa dottrina che fa, per così dire, capolino nelle frequenti professioni di fede deterministica che fa il Mill, e che forse gli è sfuggita contro il suo stesso volere, è la parte sana e vera del suo sistema. Soltanto, questa dottrina è conforme al punto di vista a cui egli s'è

---

(1) *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. II, § 2, pag. 415, testo inglese; pag. 420, testo francese. Vedi il § II di questo cap. VI.

(2) *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. II, § 2, pag. 415, testo inglese; pag. 420, testo francese.

(3) *Philosophie de Hamilton,* cap. XXVI, pag. 571. « Sarà giusto mettere in opera dei motivi che ci necessiteranno a fare i nostri sforzi, ecc. ».

messo, o non è piuttosto in perfetta contraddizione con esso, e non si deve quindi considerare come una specie d' intruso, che, entrato a forza nella casa del Mill, vi rimane, pur non ostante la gran voglia del padrone di liberarsene? E, in realtà, quella specie di potere autonomo che, secondo quanto abbiamo esposto precedentemente, pur attraverso a una quantità di dubbi e di contraddizioni, pare lo Stuart Mill voglia concedere alla volontà, svanisce là dove, parlando della volontà come causa, la considera nè più nè meno che una causa fenomenica, un antecedente a cui tien dietro invariabilmente un conseguente; non già un antecedente che produca, che *efficiat*, per dirlo alla latina, il conseguente; una causa nel senso in cui si dice che i fenomeni fisici sono causa gli uni degli altri, nel senso in cui il freddo è causa del ghiaccio e la scintilla dell'esplosione della polvere, *cold causes ice, or a spark causes an explosion of gunpowder*, una causa cieca e meccanica, insomma (1). Si potrebbe domandare, a questo punto, come avvenga che una causa cieca e meccanica possa mettere in opera dei motivi e resistere ai motivi, se occorra, come pure il Mill afferma in altro luogo; ma è una delle solite contraddizioni del Mill, di cui non terremo conto.

Evidentemente la dottrina per cui la volontà è considerata come causa fenomenica, come uno stato di spirito, a cui tien dietro un certo movimento delle nostre membra conforme ad esso (2) e null'altro, è intima-

---

(1) *System of Logic*, vol. I, lib. III, cap. V, § 9, pag. 388, testo inglese; pag. 393, testo francese.

(2) *System of Logic*, vol. I, lib. VII, cap. V, § 9, pag. 388, testo inglese; pag. 393, testo francese: « *The volition, a state of our mind, is the antecedent; the motion of our limbs in conformity to the volition, is the consequent* ».

mente connessa coll'altra dottrina per cui il Mill considera lo spirito come una serie di stati di coscienza, come una possibilità permanente di sentimenti e nulla di più, senza preoccuparsi se ci sia qualche cosa d'uno e d'identico, a cui questi stati di coscienza e questi sentimenti si riferiscano, se ci sia un *substratum* che serva loro di sostegno (1). Nell'una e nell'altra teoria è l'empirismo, il fenomenismo puro che prevale: in noi c'è una serie di fenomeni, che si succedono e si connettono insieme con cert'ordine e regolarità; uno di questi fenomeni è la volizione; un altro, l'azione che le tien dietro: si dice volgarmente che l'uno è causa dell'altro, ma in realtà sono due fenomeni campati in aria, la cui produzione non è dovuta a nessuno, che non hanno altro legame fra loro che quello d'una successione uniforme, e che, insieme cogli altri, contribuiscono a formare quella serie di stati interni che dicesi spirito. Come si vede, con una simile dottrina la personalità umana sparisce, e non si capisce come l'uomo possa dir suoi i vari fatti che succedono dentro di lui.

Insomma, e per concludere, ci pare di poter dire che nel sistema deterministico del Mill ci sono come due correnti opposte, che vorrebbero confondersi, sparire l'una nell'altra, ma che mai non ci riescono; l'una, per cui l'autore è indotto a concedere all'uomo una personalità purchessia, e lo fa in qualche maniera padrone de' suoi atti, fornendolo d'una certa libertà; l'altra, per cui questa personalità gli è negata affatto, e il suo spirito si riduce a una serie di stati di coscienza e di sentimenti e a nulla più, e le sue azioni si fanno dipen-

(1) *Philosophie de Hamilton*, cap. XII, pag. 227 e segg. In questo capitolo della *Filosofia di Hamilton* lo Stuart Mill mette innanzi una sua teoria psicologica speciale dello spirito.

dere da motivi che non sono lui, e che non sono posti da lui. Poteva il Mill far procedere insieme e confuse l'una nell'altra queste due correnti, di natura così opposta, anche adoperando la forza e la violenza? Non lo poteva sicuramente; e di qui la ragione per cui il suo sistema s'avvolge in tante e così aperte contraddizioni. Noi amiamo le posizioni chiare e nette, e avremmo preferito nel Mill un determinismo veramente determinismo, un determinismo conseguente a se stesso fino alla fine, a un sistema che non è determinismo nè libertà, ma che tiene dell'uno e dell'altra. Il Mill per tal modo non è riuscito ad accontentare nè i veri deterministi, nè i veri sostenitori della libertà; la migliore posizione non era, in questo caso, quella di mezzo. In ogni modo è notevole, e merita che se ne tenga il massimo conto, il tentativo fatto da uno dei più grandi filosofi sperimentali dello scorso secolo, di accostarsi più e più alle vedute della scuola contraria, e di prendere da essa quello che ha di buono e di vero. È di buon augurio che le scuole s'accostino e si studino a vicenda; lo spirito di esclusione e di sistema non può che nuocere agli interessi della scienza.

CAPITOLO VII.

Conclusione.

Il piacere e l'associazione. — L'associazione insufficiente in se stessa a spiegare i fenomeni morali. — Esame e discussione di alcuni luoghi dello Stuart Mill. — Se dal fatto che la felicità è *desiderabile*, si possa concludere che *deve* essere desiderata. — Equivoco manifesto. — Dal fatto al *potere*; ma non dal fatto al *dovere*. — Confusione tra il *desiderio generale della felicità* e il *desiderio della felicità generale*. — La coscienza morale, l'obbligazione, il dovere, la virtù, se non hanno altro fondamento che l'associazione, sono creazioni artificiali destinate a crollare al primo soffio dell'analisi e della critica. — L'associazione processo esteriore e meccanico, quando manchi il principio associatore, l'attività sintetica dello spirito. — Assenza del concetto d'attività nel sistema dello Stuart Mill. — Meccanismo interiore. — La tesi erronea di Luigi Ferri in proposito. — Disconoscimento finale del valore dell'individuo. — Contraddizioni dello Stuart Mill. — La funzione dello Stato nella morale. — Organizzazione sociale. — Lo Stato, grande fattore di moralità. — L'educazione individuale. — L'educazione è tutto; l'individuo è niente. — Padrone dell'educazione, il legislatore è, insieme, padrone di tutti i fili, che fanno muovere l'individuo umano. — L'individuo, un che inerte e passivo nelle mani di chi educa: egli non ha che ciò che riceve, e non riceve che ciò che gli si vuol dare. — L'educazione, oltrechè processo esterno all'individuo, si fa anche servire ad uno scopo esterno all'individuo: lo scopo finale

dell'educazione è insegnare all'uomo di lasciarsi dominare dalle fatalità sensibili, di seguire gli istinti simpatici, le tendenze altruistiche. — La religione utilitaria dell'umanità. — Etologia

I. — Tale, nelle sue grandi linee e nei suoi particolari, l'Utilitarismo dello Stuart Mill (1). Dottrina più, forse, ricordata che conosciuta veramente in Italia; lodata da alcuni, biasimata da altri, ma, generalmente, non troppo intesa. Donde l'opportunità, appunto, di

(1) Non occorre dire quanto sia ricca e copiosa la letteratura intorno allo Stuart Mill e alla sua morale. Indicheremo alcune opere e alcuni scritti, che possono sempre essere consultati con frutto: LESLIE STEPHEN, *The English Utilitarians,* London, 1900, in tre volumi (il terzo volume è dedicato interamente allo Stuart Mill); HENRY SIDGWICH, *The Methods of Ethics,* 6ª ediz.ᵉ, London, 1901; HENRY SIDGWICH, *History of Ethics,* 4ª ediz.ᵉ, London, 1896; CHARLES DOUGLAS, *The Ethics of John Stuart Mill, edited with introductory Essays,* Edinburgh and London, 1897 (i Saggi introduttivi, molto interessanti, riguardano questi argomenti: *Ethics and Induction, Ethics and Psychology, Ethics and morality*); CHARLES DOUGLAS, *John Stuart Mill, a Study of his Ethics,* Edinburgh and London, 1895; JAMES SETH, *A Study of Ethical Principles,* 4ª ediz.ᵉ, Edinburgh and London, 1898; ALEX. BAIN, *John Stuart Mill, A Criticism,* London, 1882; T. R. BIRKS, *Modern Utilitarianism,* London, 1882; JOHN WATSON, *Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer,* Glasgow, 1895; JOHN GROTE, *Examination of the Utilitarian Philosophy,* London, 1870; P. P. ALEXANDER, *Moral Causation, or Notes on Mill's Notes to the Chapter on Freedom, in 3. ed. of Exam. of Hamilton,* London, 1868: JOHN WATSON, *Mill, Comte and Spencer, An Outline of Philosophy,* Glasgow, 1895; WILLIAM GRAHAM, *English Political Philosophy from Hobbes to Maine,* London, 1889; L. A. SELBY BIGGE, *British Moralist,* Oxford, 1897; H. TAINE, *Le Positivisme anglais, étude sur Stuart Mill*

questo studio, inteso a illustrare una corrente di pensiero, che altri dirà oltrepassata ed è, certo, oltrepassata nelle alte regioni speculative, ma persistente tuttavia nelle basse regioni della pratica, e specialmente, nel suo paese d'origine, in quell' Inghilterra, in cui l' interesse, per quanto camuffato in mille modi e nobilitato e idealizzato a parole, rimane pur sempre il vero, il decisivo motivo d'azione d' individui e di governi, sovrattutto di governi.

Il cammino che abbiamo percorso, nell'esposizione

Paris, 1869; ÉLIE HALÉVY, *Le Radicalisme philosophique*, in 3 volumi, Paris, 1901-1904; il 2° e, particolarmente, il 3° volume interessanti per lo Stuart Mill; HENRI LAURET, *Philosophie de Stuart Mill*, Paris, 1886; L. CARRAU, *La Philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*, Paris, 1880; COSMO GUASTELLA, *Saggi sulla teoria della conoscenza*, Palermo, 1897 (vi sono pagine e pagine d'un grande vigore e d'una potente originalità intorno allo Stuart Mill); F. FERRI, *L' Utilitarismo dello Stuart Mill*, Milano, 1892; LUIGI FERRI, *La Psychologie de l'Association depuis Hobbes jusqu'à nos jours*, Paris, 1883 (opera comparsa poi in italiano coi tipi del Bocca, Torino); A. L. MARTINAZZOLI, *La teorica dell' individualismo secondo John Stuart Mill*, Milano, 1905; GIUSEPPE ZUCCANTE, *Intorno all' Utilitarismo dello Stuart Mill*, in *Rivista italiana di filosofia*, 1898; dello stesso AUTORE, *Intorno alle origini della morale utilitaria dello Stuart Mill*, in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e lettere*, 1897; dello stesso AUTORE, *Ancora intorno alle origini della morale utilitaria dello Stuart Mill*, in *Memorie del R. Istituto Lomb.*, 1898; dello stesso AUTORE, *La morale utilitaria dello Stuart Mill*, in *Memorie* come sopra, 1899; THEODOR GOMPERZ, *J. S. Mill, Ein Nachruf*, Wien, 1889; F. JODL, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, in due volumi, Stuttgart, 1899; JOSEPH WARSCHAUER, *Das Willensproblem in der Engl. Philosophie des XIX Jahrhunderts*, Jena, 1889; G. v. GIZYCKI, *Ueber den Utilitarismus*, in *Vier-*

e nella critica, non fu nè breve, nè facile; appunto per questo non vogliamo rifarlo ora, sia pure rapidamente. Ma non sarà male fissare alcuni punti, che dall'esposizione devono essere risultati evidenti.

La chiave di volta di un sistema utilitario non può essere, è facile capirlo, che il piacere; le azioni umane muovono da questo, e, anche quando sembra muovano da qualche altra cosa, al di sotto di questa e al di là di questa è sempre il piacere. Il piacere, però, non agisce da solo, nel sistema del Mill: agisce in compagnia dell'associazione; è l'associazione che trasforma in mille guise il piacere, e fa nascere una quantità di fatti e di operazioni, che parrebbe non avessero col piacere alcun rapporto, pur mettendo capo, in ultimo, ad esso. Intanto

---

teljahrsschr. für wiss. Philos., Bd. VIII, 1884; ROWLAND G. HAZARD, *Two letters on Causation and Freedom in Willing, addressed to J. S. Mill*, Boston, 1869; W. G. WARD, parecchi articoli in *Dublin Review: Mr. Mill's on the Foundations of Morality*, vol. LXX, gennaio 1872; *Mr. Mill's Denial of Freewill*, volume LXXIV, aprile 1874; *Mr. Mill's on Causation*, vol. LXXVIII, luglio 1876; JAMES WARD, *Mill's Science of Ethology*, in *Intern. Journal of Ethics*, vol. I, 1891; NOAH PORTER, *Religious Philosophy of J. S. Mill*, in *International Review*, vol. I e vol. II; S. GREGORY, *J. Stuart Mill and the Destruction of Theism*, in *Princeton Review*, vol. II; C. BARNES UPTON, *J. S. Mill's Essays on Religion*, in *Theol. Review*, gennaio e aprile 1875.

Si possono anche vedere, oltre gli Epistolari, già citati altrove, dello Stuart Mill con il Comte, con Gustavo D' Eichthal e le *Memories of old Friends from the Journal of Caroline Fox*, anche questi Epistolari interessantissimi: *The letters of J. Stuart Mill, edited with an introduction by J. S. R. Elliot with a note Mill's private life by Mary Taylor*, London, 1910, in 2 volumi; *Lettres inédites de Stuart Mill par Emile de Laveleye*, nella *Revue de Belgique*, Bruxelles-Paris, 1885.

però questi fatti e queste operazioni si possono considerare come cose nuove veramente, e il Mill le considera come tali. A non ripetere quello ch'egli ha detto intorno alla coscienza morale, all'obbligazione, al dovere, alla virtù, alla giustizia, al diritto, risultato in gran parte, come abbiamo visto, dell'associazione, leggiamo nella *Logica* una pagina assai istruttiva, nella quale spiega, pure coll'associazione, desideri, avversioni, abiti, propositi, la volontà, il carattere (1). L'associa-

---

(1) *System of Logic,* vol. II, lib. VI, cap. II, § 4, pagg. 420-421, testo inglese; pagg. 426-427, testo francese. Ecco la pagina che diamo tradotta:

« Quando si dice che la volontà è determinata da motivi, non si deve intendere per motivo sempre o unicamente, *alwais or soley,* l'aspettazione, *anticipation,* d'un piacere o d'un dolore. Io non cercherò qui se è vero che in origine tutte le nostre azioni volontarie non sono che mezzi adoperati coscientemente, *mere means consciously employed,* per ottenere qualche piacere, o per evitare qualche dolore. È almeno certo che noi gradualmente, attraverso l'influenza dell'associazione, *through the influence of association,* giungiamo a desiderare i mezzi senza pensare al fine, *come to desire the means without thinking of the end;* l'azione stessa diventa un oggetto di desiderio, e viene compiuta senza che ci si riferisca a un altro motivo al di là di essa, *without reference to any motive beyond itself.* Fin qui si può ancora obbiettare che, essendo l'azione divenuta piacevole per effetto di associazione, noi siamo, come prima, mossi dall'aspettazione d'un piacere; il piacere, cioè, dell'azione stessa. Ma, accordato questo, tutto non è detto ancora. A misura che noi procediamo nella formazione degli abiti e ci avvezziamo a volere un atto particolare, o una particolare linea di condotta, perchè è piacevole, continuiamo, in ultimo, a volerla senza riguardo all'esser essa piacevole. E sebbene, in seguito a qualche cangiamento avvenuto in noi o nelle nostre circostanze, noi abbiamo cessato dal trovare un qualche piacere nell'azione, o forse dall'aspettarci un qualche

zione lavora dapprima, a dir così, il materiale greggio del piacere e del dolore, e ne fa uscire, a poco a poco, un qualche cosa che del materiale primo, onde si formò, non conserva traccia; i propositi, la volontà, il carattere si formano infatti, è detto nel luogo della *Logica* citato or ora, quando siamo riusciti a dominare piaceri e dolori, quando « le recettività passive del piacere e del dolore sono grandemente indebolite, o essenzialmente cangiate ».

L'associazione è, dunque, per il Mill il vero fattore della morale. Ei si proponeva, l'abbiamo visto in principio, di introdurre nella morale utilitaria quello che le mancava, il psicologismo, l'interiorità; si proponeva

---

piacere come conseguenza di essa, continuiamo ancora a desiderare l'azione e conseguentemente a farla. Avviene così che gli abiti di eccessi dannosi continuano ad essere praticati, sebbene abbiano cessato dall'essere piacevoli; avviene così che l'abito di volontà necessario a perseverare nella linea di condotta scelta, non abbandonerà l'eroe morale, quand'anche la ricompensa, reale tuttavia, ch'egli senza dubbio trova nella coscienza di bene operare, non sia certo l'equivalente dei dolori che soffre, o dei desiderî a cui può dover rinunciare. Un abito di volontà è ciò che si chiama comunemente proposito, *purpose*; e fra le cause delle nostre volizioni e delle azioni che tengon dietro a queste, bisogna contare non solamente affezioni e avversioni, *likings and aversions*, ma anche propositi, *purposes*. Solamente, quando i nostri propositi siano divenuti indipendenti dai sentimenti di dolore o di piacere, da cui originariamente derivarono, *from wchich they originally took their rise*, si può dire che noi abbiamo un carattere definitivamente formato. « Un carattere, dice Novalis, è una volontà completamente formata »; e una volontà, una volta formata così, può essere salda e costante, quando le recettività passive del piacere e del dolore sono grandemente indebolite, *greatly weakened*, o essenzialmente cangiate, *materially changed* ».

di toglierle quel che di esteriore e meccanico, a cui l'aveva ridotta il Bentham; voleva, da scienza fisica od economica, trasformarla in scienza psicologica, quale essa è veramente: ebbene, per ottener ciò, ricorse all'associazione; l'associazione dovea bastare allo scopo. Ma l'associazione è pur essa un processo esteriore, meccanico. Come può perciò, specialmente se ristretta al solo individuo, intrinsecare l'estrinseco, trasformare ciò che si fa in ciò che si deve fare, cambiare il contingente in necessario, il transeunte in permanente, il particolare in generale; come può render ragione della coscienza morale, dell'obbligazione, del dovere, del diritto, della virtù, della volontà, del carattere e degli altri fenomeni morali fra i più intimi dello spirito? La dottrina dell'associazione non ha più oggi l'autorità che aveva alcuni anni or sono. Nessuno direbbe oggi ciò che diceva lo Stuart Mill, che la legge d'associazione è, per la psicologia, quello che è, per l'astronomia, la legge d'attrazione universale. Dopo la critica così originale e profonda di Luigi Ferri specialmente, non occorre insistere più oltre sull'insufficienza dell'associazione a spiegare i fenomeni dello spirito (1).

Notiamo intanto che il Mill, dal fatto che la felicità è desiderata universalmente, prende le mosse per concludere che adunque è *desiderabile*, intendendo, evidentemente, per desiderabile, che *dev'essere desiderata*, e non semplicemente che *può essere desiderata*. Ecco le sue precise parole, quali abbiamo avuto occasione di riferire anche altrove; « Un oggetto è visibile; la sola prova che se ne possa dare, è che tutti lo vedono realmente. La sola prova che si dà che un suono è udibile,

(1) *La Psicologia dell'associazione dall'Hobbes fino ai nostri giorni*, Roma, Bocca.

è che tutti lo odono; ed è così di tutte le altre sorgenti d'esperienza. Nella stessa maniera, credo, la sola prova che si possa dare che una cosa è desiderabile, è che gli uomini la desiderano realmente. Non si può dare la ragione per cui la felicità è desiderabile; si dice solamente che ogni persona desidera la sua propria felicità. È un fatto: e noi abbiamo così la sola prova possibile che la felicità è un bene, *happines is a good;* che la felicità di ciascuno è un bene per ciascuno, e che la felicità generale è un bene per tutti » (1).

Qui c'è un equivoco manifesto, di cui il Mill approfitta volentieri. Le parole *visibile* e *desiderabile* non hanno un senso analogo. Dire che un oggetto è visibile è dire semplicemente che *può essere visto;* e, infatti, che un oggetto si possa vedere, è prova sufficiente che si vede in realtà, perchè *ab esse ad posse valet illatio*, secondo l'adagio scolastico. Dire, invece, che la felicità è *desiderabile,* nel senso del Mill, vale quanto dire che *dev'essere desiderata;* e che un oggetto si deva desiderare, non prova il fatto ch'esso è desiderato. Qui, adunque, la conclusione oltrepassa la premessa; dal fatto che la felicità è desiderata non si può dedurre se non che essa *può* essere desiderata, non già che *deve* essere desiderata. Quando si va dal fatto al *potere,* si fa una semplice analisi o un giudizio analitico; quando si va dal fatto al *dovere,* si lega il fatto a un'idea che non vi era contenuta e che l'oltrepassa, si fa una sintesi o un giudizio sintetico. Nel primo caso, basta un'induzione sperimentale; nel secondo, invece, è necessario trovare prima, nella propria coscienza, un'idea, dall'alto

---

(1) *Utilitarianism,* cap. IV, pagg. 52-53, testo inglese; pag. 70, testo francese. Cfr. anche cap. IV, pag. 58, testo inglese; pag. 77, testo francese.

della quale si domini e giudichi il fatto. « Altra cosa è una semplice possibilità », osserva il Guyau in proposito, « altra cosa è una necessità. Lo Stuart Mill avrebbe dovuto esaminare questo punto. Non avendolo fatto, non ha veramente il diritto di collocare al principio della sua morale altra cosa che un semplice fatto; egli può dire che la felicità è desiderata e che i mezzi della felicità sono relativamente desiderabili, ma non ha acquistato il diritto di dire che la felicità è essa stessa desiderabile o dev'essere desiderata » (1). Due metodi sono possibili in morale: o il principio da cui si parte, è un fatto d'esperienza, il desiderio della felicità; o è un' idea concepita come superiore all'esperienza. Nella prima ipotesi, se è desiderata la felicità, diverranno desiderabili anche i mezzi per ottenerla, e s'introdurrà per tal modo l'idea di necessità nella scienza dei costumi; ma non esprimerà, questa necessità, cosa diversa da quella che esprime, nelle altre scienze, la necessità dei mezzi per il fine e della causa per l'effetto. Tu *vuoi* la felicità; dunque *devi* voler la temperanza. Il *deve*, in questo caso, non ha valore morale, ma semplicemente logico. Nell'altra ipotesi, invece, non si tratta d'un dovere semplicemente logico e derivato, ma d'un dovere primitivo e assoluto, d'un dovere morale, che s'impone alla volontà per se stesso, non già in grazia d'un fatto antecedente, di cui sia la conseguenza (2).

Il dovere, adunque, il dovere assoluto, l'imperativo categorico della coscienza, non si spiega coll'esperienza o tutt'al più si spiega coll'esperienza un dovere relativo e logico, come quando si dice: se vuoi ottenere questo fine, *devi* adoperare questi mezzi; precisamente come

(1) GUYAU, *La morale anglaise contemporaine*, pag. 198.
(2) Cfr. GUYAU, Op. cit. pag. 196.

coll'esperienza non si spiega la vera necessità del pensiero, ma, se mai, una necessità relativa, che vale, in fondo, una necessità che non è necessità, bensì contingenza.

E, quando il Mill crede di spiegare la coscienza morale coll'associazione intima che, nel nostro pensiero, s'è stabilita tra la felicità individuale e la felicità generale; quando crede che il vero motivo, per cui si desidera la virtù come fine e non come mezzo alla felicità, sia ancora l'associazione, mai smentita e fattasi di giorno in giorno più forte, tra felicità e virtù, sicchè, in ultimo, uno dei due termini dell'associazione, il termine felicità, s'è fuso, per così dire, e distrutto nell'altro; quando ammette che l'obbligazione morale sia ancora un risultato dell'associazione tra il castigo o il premio, da una parte, e l'azione cattiva o buona, dall'altra, o, in altre parole, tra la sanzione e l'azione; egli s'illude stranamente. Quella necessità interiore, si chiami coscienza, obbligazione morale, desiderio della virtù per se stessa, o con qualunque altro nome si voglia, non è, nè può essere, un semplice risultato dell'esperienza e dell'associazione. Quando si ammette, come ammette il Mill, che nell'ordine pratico non c'è di originario, nell'uomo, che il desiderio del proprio piacere, della propria felicità, l'egoismo, potete ricorrere a quante associazioni volete, potete travestire e camuffare in mille guise l'egoismo, ma sarà sempre l'egoismo che ne uscirà, e non qualche cosa di diverso da questo. Lo spirito umano non possiede alcun artificio d'alchimista per riuscire a trasformare una cosa, che ha una determinata natura, in un'altra perfettamente opposta e contraddittoria. La coscienza morale e l'obbligazione morale si riferiscono sempre al bene, che si deve fare agli altri; ora, come potrà, questo, derivare da un principio, che

esige, invece, il bene di noi stessi? Nell'ordine pratico, abbiamo perciò maggiori difficoltà, che non nell'ordine teoretico, a spiegare, con l'esperienza e l'associazione, la necessità interiore. Nell'ordine teoretico — tale è il credo della scuola sperimentale — lo spirito è come una *tabula rasa,* su cui l'esperienza e l'associazione scrivono i loro caratteri; nell'ordine pratico, invece, lo spirito non è più una *tabula rasa*, ma un qualche cosa con una speciale originaria disposizione interiore egoistica, che l'esperienza e l'associazione, per giunta, non devono assecondare, ma combattere e trasformare radicalmente, se pure ha da nascerne la coscienza e l'obbligazione morale. Se nello spirito umano, per contro, si ammettesse come primitiva, oltrechè una tendenza egoistica, anche una tendenza altruistica, allora sì, da codesto elemento originario, sia pure angusto e incompleto, si capirebbe come sia possibile elevarsi a mano a mano alla legge morale e ai concetti etici, poichè il processo razionale può cambiare perfettamente in una forma più ampia ciò che è dato in una forma angusta, inviluppata, particolare; allora sì, si capirebbe il sorgere dell'obbligazione e della coscienza morale.

E notiamo ancora, nelle parole riferite sopra, che il Mill fa una deplorabile confusione fra il *desiderio generale della felicità* e il *desiderio della felicità generale.* Dal fatto che ciascuno desidera la felicità, la sua, s'intende, lo Stuart Mill colla massima disinvoltura conclude che ciascuno desidera la felicità generale (1); quasi,

(1) Insistiamo su queste parole: « Non si può dare la ragione per cui la felicità è desiderabile; si dice solamente che ogni persona desidera la sua propria felicità, *his own happines*.... Abbiamo così la sola prova possibile che la felicità è un bene, *happines is a good;* che la felicità di ciascuno è un bene per cia-

osserva in tono canzonatorio il Guyau, dal fatto che un ladro desidera la sua felicità e il gendarme la sua, dovesse seguirne che il primo desideri e deva desiderare la felicità del secondo, e il secondo quella del primo (1). Non deriva, invece, dal desiderio della felicità propria, il desiderio della felicità altrui, anzi si può ragionevolmente sostenere che spesso i due desideri si elidono; come si potrà, adunque, ammettere che la felicità generale e la felicità individuale si associno nel pensiero per modo da non potersi più disgiungere, dando così luogo alla coscienza morale? Lo Stuart Mill aveva pure osservato che non si fondava sui fatti l'ottimismo del Bentham, secondo cui l' interesse individuale e l' interesse generale sono sempre congiunti nella realtà. Perchè adunque va ora a finire in un ottimismo di poco diverso, si potrebbe, anzi, dire, sostanzialmente identico, dal momento che congiungersi nello spirito non si possono se non le idee di cose che siano effettivamente congiunte nella realtà? Non è lo spirito, secondo la teoria del Mill, un risultato di esperienze accumulate e associate; e tutti quanti i fenomeni di esso, non si riducono, in fondo, a fenomeni d'esperienza? È, adunque, un'illusione l'associazione, che si formi nel pensiero, di idee gli oggetti delle quali non siano mai, o assai di rado, congiunti nella realtà; e un' illusione, per conseguenza, la coscienza morale, risultato di quest'associazione, alla quale pure è riservato il governo della nostra vita.

Ma, lasciando questo, si ammetta pure, per un mo-

---

scuno, e che la felicità generale è un bene per tutti, *each person's happines is a good to that person, and the hoppines, therefore, a good to the aggregate of all persons* ». *Utilitarianism*, cap. IV, pagg. 52-53.

(1) GUYAU, *La Morale anglaise contemporaine*, pag. 247.

mento, che l'associazione tra la felicità individuale e la felicità generale sia possibile nel pensiero; si ammetta che l'idea oltrepassi il fatto e la natura; che l'intelligenza faccia il miracolo di sostituire a un'associazione, che solo qualche rara volta si effettua nella realtà, un'associazione perfetta, senza soluzione di continuità; si ammetta che in me si produca a poco a poco, per via d'associazione, un qualche cosa per cui, quando volessi sacrificare l'interesse altrui al mio, mi trovi di fronte a una specie d'impossibilità mentale, come quando volessi affermare che due e due fanno cinque; e mi senta, quindi, come obbligato ad astenermi.

Questa impossibilità mentale, questa obbligazione, questa necessità interiore hanno evidentemente, nell'ipotesi, un valore pratico; gl'interessi si sono associati indissolubilmente nel pensiero, e quest'associazione intellettuale ci necessita ad associarli praticamente. Se non che le leggi mentali non possono divenir leggi d'azione, non possono acquistare un valore pratico, che passando, per così dire, attraverso a noi. Le leggi esteriori, le leggi naturali si attuano indipendentemente da noi; noi non possiamo cangiarle affatto; esse sono sovra di noi e fuori di noi; noi non abbiamo che a subirne passivamente gli effetti. Non avviene altrettanto delle leggi mentali. Esse agiscono su di noi, per mezzo di noi, diremo così; e l'intervento nostro le modifica, talora, tanto sostanzialmente, che non rimangono più quelle. Persuadiamo, per esempio, a noi stessi che certa nostra credenza è il risultato d'un'associazione d'idee, e non ha altro fondamento; e tosto questa persuasione s'assocerà alla credenza medesima e finirà col distruggerla. Persuadiamo a noi stessi che quel non so che che ci spinge a rispettare gli altri e a volere il bene generale, è nulla più che un'associazione meccanica

d'idee; e tosto ci parrà irragionevole questo rispetto e saremo indotti a passar oltre. Di due cose l'una: o l'identità degli interessi esiste in fatto, e allora l'associazione delle idee non è che la riproduzione dei fatti, e si ricade nel sistema del Bentham; o l'identità degli interessi non esiste in fatto, e allora il credervi sarebbe fare un'induzione erronea, sarebbe andar contro la logica, sarebbe come obbligare la ragione ad essere irragionevole (1). Una qualunque associazione subbiettiva, a cui non corrisponda un'associazione obbiettiva, appena si renda cosciente, con ciò stesso si distrugge; e non soltanto si distrugge teoricamente, diremo così, ma anche praticamente. La coscienza, mentre discioglie le associazioni illegittime d'idee, tente anche ad annullarne l'effetto pratico. Bisogna che l'uomo ignori che la sua coscienza morale non è nulla più che il risultato d'un'associazione d'idee, perchè essa continui ad esercitare la sua efficacia su di lui; bisogna che essa rimanga incosciente, per così dire, avvolta nelle tenebre del mistero, perchè del mistero conservi il prestigio e quel che di sacro e solenne che è la sua caratteristica essenziale. Svelate, invece, il mistero; togliete la mistica cortina che nasconde l'oracolo ad occhio profano; per uscir di metafora, rendete cosciente l'incosciente; e tutto è perduto; l'incosciente non agisce che a condizione di rimanere incosciente.

Nel sistema dello Stuart Mill, pertanto, l'uomo è come uno schiavo, incatenato da così lungo tempo da catene invisibili, che l'idea della schiavitù s'è associata all'idea ch'egli si fa della vita; anche se gli togliete le catene, egli si crede schiavo pur sempre, e opera come schiavo per l'abitudine e l'associazione. Ma persuadetegli davvero che le catene sono spezzate, che esse non

---

(1) Cfr. GUYAU, *La Morale anglaise contemporaine,* pag. 285.

esistono più che nel suo pensiero; persuadetegli che, in fondo, è egli stesso che si toglie la libertà, senza saperlo, che si circonda di ostacoli; e tosto la libertà più sfrenata succederà a quello stato, e moti disordinati e incomposti, per tutti i versi, in tutte le direzioni, ne saranno la conseguenza.

Così, strana contraddizione davvero! finchè un uomo non sarà associazionista, utilitario, finchè non avrà abbracciato il sistema del Mill, crederà all'efficacia della coscienza, e si lascierà guidare da essa, non sapendo che è il risultato d'una fallace associazione d'idee e, quindi, un'illusione; a mano a mano, invece, che s'addentrerà nel sistema, andrà in lui spegnendosi la fede nel dovere, che la coscienza gl'impone, d'essere disinteressato, e si spegnerà affatto quando avrà abbracciato interamente il sistema in sè e nelle sue conseguenze.

II. — Ma lo Stuart Mill potrebbe osservare che non si tratta, nel caso della coscienza morale, di sole idee associate, ma anche di sentimenti; e che alla necessità intellettiva, la quale ci porta ad associare gl'interessi, si aggiunge qui una necessità sensibile, producendosi in noi piacere quando le obbediamo, dolore quando la violiamo; che, quindi, l'efficacia della coscienza morale è, per così dire, protetta dal sentimento. Idea e sentimento associati costituiscono una forza pratica d'un'inestimabile valore. Non sono l'idea e il sentimento come i due momenti che preparano l'azione? La metamorfosi dell'idea in azione non si compie per mezzo del sentimento? Quando noi rompiamo bruscamente l'associazione fortificata dall'abitudine, quando colla volontà ci opponiamo all'intelligenza, proviamo come uno strappo interno; l'idea respinta torna alla carica, dopo l'azione compiuta, protestando, per così dire,

dall' intimo fondo del nostro essere: è il rimorso che fa sentire la sua voce. « La sanzione interna del dovere », scrive lo Stuart Mill, « è unica e la stessa, un sentimento della nostr'anima, *a feeling in our own mind,* un dolore più o meno intenso che accompagna la violazione del dovere, e che, nelle nature morali ben coltivate, s'eleva, nei casi più gravi, al punto da far arretrare davanti a questa violazione, come davanti a un' impossibilità, *as an impossibility* » (1).

Ma questo dolore, osserviamo noi, questo rimorso, quando sappiate che, in fondo, è null'altro che il risultato d'un'associazione d' idee, e, quindi, d'un' illusione, come potrà ancora sussistere? Perchè dovrete voi provare un dolore qualsivoglia a rompere un'associazione d' idee, quando abbiate la coscienza di non rompere che un'associazione, di non separare che delle idee, di non dissipare e combattere che un' illusione, una chimera? Di più, quando questo dolore voi l'abbiate scomposto nei suoi elementi; quando l'abbiate svestito, per così dire, degli abiti di cui facea pompa, e vi apparisca uno scheletro nudo a cui mancano le polpe ed i nervi ed i muscoli; come vi potrà ancora arrestare dinanzi all'idea della violazione del dovere? Se voi vi arrestate dinanzi a quest' idea; se, anzi, non la potete neanche concepire, come si trattasse d'un' impossibilità mentale; gli è perchè credete, non già di avere che fare con un dolore come tutti gli altri, con un qualche cosa di passivo e necessario; ma con un dolore *sui generis,* prodotto da un' idea che non ha analogia con nessun'altra, con un qualche cosa d' infinito e d' assoluto, essenzialmente attivo nei suoi effetti e nella sua natura. « Se il sentimento del dovere », scrive lo Stuart Mill, « quand' è

(1) *Utilitarianism,* cap. III, pag. 41.

associato coll'utilità, apparisse qualche cosa d'arbitrario; se non vi fosse nella nostra natura una classe potente di sentimenti con cui l'associazione fosse in armonia, che ci facesse provare come ingenito quel sentimento, che ci spingesse non solo a caldeggiarlo negli altri (al che molti motivi interessati ci spingono), ma anche ad accarezzarlo in noi stessi; se, in una parola, non avesse quel sentimento una base naturale, *a natural basis;* potrebbe ben accadere che quell'associazione, anche dopo che fu radicata dall'educazione, venisse disciolta dall'analisi, *might be analysed away* » (1). Adunque, secondo lo stesso Mill, non basta l'associazione a render ragione del sentimento del dovere; ci vuole una qualche altra cosa che stia a fondamento dell'associazione medesima, e senza cui l'associazione non potrebbe resistere alla forza dissolvente dell'analisi; ci vuole una qualche cosa originaria, naturale all'uomo, che non sia essa stessa un risultato dell'associazione, che dia, anzi, all'associazione l'occasione e il modo di formarsi, e per cui questa non sia puramente artificiale e meccanica. « Le associazioni morali » scrive ancora lo Stuart Mill, « che sono interamente una creazione artificiale, quando la cultura intellettuale è molto progredita, sono combattute dalla forza dissolvente dell'analisi » (2). Precisamente così. Come, adunque, pretendere che la coscienza morale, l'obbligazione, il dovere, che sono pure, nella teoria del Mill, nulla più che associazioni artificiali e meccaniche, possano resistere inalterabili agli assalti, anzi si fortifichino e s'ingagliardiscano sempre più e formino come una seconda natura dell'uomo, pur avendo a combattere tutto ciò che c'è di naturale nell'uomo?

(1) *Utilitarianism*, cap. III, pag. 46.

(2) *Utilitarianism*, ib.

Perocchè nell'ordine pratico, come già s'è visto, abbiamo dal punto di vista del Mill, ben maggiori difficoltà che nell'ordine teoretico, a spiegare coll'associazione la necessità interiore; nell'ordine pratico lo spirito non è più una *tabula rasa*, come nell'ordine teoretico, bensì ha una speciale originaria disposizione egoistica, che l'esperienza e l'associazione non devono assecondare, ma combattere e trasformare radicalmente.

Adunque, non ostante tutti i tentativi — generosi tentativi! — per provvedere l'uomo d'una coscienza morale, d'un sentimento del dovere, il Mill non ci è riuscito. La coscienza morale, il sentimento del dovere, in lui, sono qualche cosa di artificiale e meccanico, che sta, per così dire, alla superficie dello spirito senza penetrarvi addentro; qualche cosa che non ha alcuna consistenza reale, destinata, perciò, a sparire al primo soffio dell'analisi e della critica.

« Si crede generalmente », scrive lo Stuart Mill, « che chi vede nell'obbligazione morale un fatto trascendente, una realtà obbiettiva, *an objective reality*, appartenente alla sfera delle cose in sè, *things in themselves*, sia più disposto a obbedire a questa obbligazione di chi la credesse puramente subbiettiva, avente sua sede soltanto nella coscienza umana » (1). Ma qui non si tratta di realtà obbiettiva o di realtà subbiettiva; si tratta semplicemente di realtà. È una realtà veramente la vostra coscienza morale, la vostra obbligazione? Se fosse una realtà subbiettiva, se avesse sede veramente nell'intimo fondo del vostro essere, si avrebbe quanto è necessario: appunto, l'obbligazione dev'essere intrinseca, non venirci comecchessia dal di fuori, dalla sfera delle *cose in sè*. Ma, nel vostro sistema, la coscienza

---

(1) *Utilitarianism*, cap. III, pag. 43.

morale e l'obbligazione non hanno questa realtà subbiettiva; sono illusioni, chimere; gli uomini, come esseri morali, non sono che un tessuto d'idee associate. « Qualunque sia l'opinione d'una persona su questo punto d'ontologia », continua lo Stuart Mill, « ciò che spinge realmente questa persona, è un sentimento interno, *subiective feeling;* ciò che la modera e governa, è la forza di questo sentimento, *its strength* » (1). Perfettamente d'accordo; ma donde viene questo sentimento? Siamo sempre daccapo; viene da un' illusoria associazione d'idee, e, quando l'individuo ne sia persuaso, il sentimento perderà ogni forza d'obbligazione. « La fede in Dio », osserva ancora lo Stuart Mill, « in quanto separata dall'aspettazione d'una ricompensa o punizione effettiva, opera sulla condotta soltanto attraverso e in proporzione al sentimento subbiettivo religioso, *trough and in proportion to the subjective religious feeling* » (2). D'accordo ancora; ma questo sentimento religioso potrebbe nascere e agire, come fa, sulla condotta degli individui, quando fosse spenta la fede in Dio? Se Dio stesso, nota il Guyau, ha bisogno che si creda in lui perchè lo si rispetti, a più forte ragione questo Dio interno di dignità che ciascuno s'immagina di portare in sè, esige, per comandare all'uomo, che l'uomo creda nella sua realtà (3). « I moralisti trascendenti, continua lo Stuart Mill, « devono credere che la sanzione del dovere non possa esistere nello spirito, *in te mind,* che a condizione di avere la sua radice *fuori* dello spirito, *out of the mind* ». Ma i moralisti trascendenti hanno torto, egli soggiunge. Forsechè la credenza che l'obbli-

(1) *Utilitarianism,* cap. III, pag. 43.

(2) *Utilitarianism,* ib.

(3) Guyau, *La Morale anglaise contemporaine,* pagg. 290-291.

gazione morale abbia la sua radice fuori dello spirito, renderà il sentimento di essa così forte da non poter giungere a liberarsene? I fatti mostrano il contrario! « Tutti i moralisti riconoscono e lamentano la facilità con cui generalmente la coscienza si può ridurre al silenzio o soffocare, *can be silenced or stifled*. Questo pericolo esiste per la dottrina utilitaria, come per qualunque altra dottrina morale » (1). Pericolo sovrattutto per la dottrina utilitaria, osserviamo noi; perocchè il fondamento su cui essa erige la sua costruzione, è un fragile fondamento, quella povera associazione meccanica, che non regge al più piccolo urto dell'analisi e della critica.

Le stesse osservazioni, o press'a poco le stesse, si potrebbero fare allo Stuart Mill, per ciò che riguarda la virtù.

Quando l'uomo fosse persuaso che il desiderio della virtù per se stessa non è che l'effetto d'un'illusoria associazione d'idee, e che, in ultimo, quello ch'egli desidera, non è già la virtù per sè, ma il piacere suo, la sua felicità; quando fosse persuaso chè la virtù è, in fondo, null'altro che una creazione artificiale, un essere di ragione, un fantasma, secondo che a buon diritto la chiamava il Bentham, dal suo punto di vista; come potrebbe darsi ch'egli fosse ancora disposto ad attribuirle qualche pregio, a dimenticare se stesso per essa, a sacrificarsi in taluni casi? Quando la virtù richiedesse sacrifici, ed è raro che non ne richieda, di piccoli o di grandi, l'uomo, persuaso ch'essa non è che una chimera, per quanto attaccato a lei, per quanto affezionato a questa creatura del suo pensiero, non vorrebbe sobbarcarvisi; e i voti del Mill che l'amore della virtù

(1) *Utilitarianism*, cap. III, pagg. 43-44.

abbia a diffondersi sempre più nel mondo, non potrebbero pienamente adempirsi (1).

E poichè, in ultimo, nel sistema del Mill, sono un'illusione la virtù, la coscienza morale, l'obbligazione, il dovere; poichè l'esperienza e l'associazione, ristrette al solo individuo, non valgono a creare la moralità dentro l'uomo, e non riesce possibile passare dall'esterno all'interno, intrinsecare l'estrinseco; a che, ancora, parlare di qualità nei piaceri, e trovare insufficiente il criterio esteriore della quantità, a cui il Bentham, conseguente sempre, s'era arrestato? A che parlare di dignità, di nobiltà ideale di volontà e di condotta, di elevatezza di carattere? Certo, di tutto questo è necessario parlare in morale; e l'averne parlato con tanta energia e con tanto calore, è prova dell'animo nobilissimo del Mill. Ma se ne può parlare, con diritto e con conseguenza, allora soltanto che nel fondo del nostro essere ci sia qualche cosa, in germe, da cui la nobiltà, la dignità e la elevatezza possano, per così dire, sgorgare; non quando manchi affatto quel *primum*, di cui queste sono come il naturale svolgimento; quando, anzi, vi sia tutto ciò che di più contrario si possa immaginare. In tal caso gli artifici e le combinazioni, per quanto industriose, non valgono.

Aggiungasi che lo Stuart Mill — singolare contraddizione davvero! — dopo avere cercato in tutti i modi di stabilire una moralità nell'uomo, non vuol sentire affatto parlare di moralità, quando si tratta di apprezzare la qualità dei piaceri. Allorchè, egli dice, di due piaceri ve n'ha uno al quale tutti quelli o quasi tutti quelli che li hanno sperimentati, dànno una preferenza decisa, senz'esservi spinti da alcun sentimento d'obbliga-

(1) *Utilitarianism*, cap. IV, pag. 57.

zione morale, ***irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it,*** questo è il piacere più desiderabile; e se chi è competente a giudicarlo non vorrebbe rinunciarvi per qualsivoglia quantità dell'altro, noi siamo in diritto di attribuirgli una superiorità in *qualità* (1).

Ma che cos'è la qualità del piacere, disgiunta da' suoi attributi morali? È possibile distinguere nei piaceri l'esistenza d'una qualità ***indipendente da ogni sentimento d'obbligazione?*** La qualità del piacere apparisce sempre all'occhio dell'osservatore come qualche cosa che si confonde colla sua moralità. Certo, poche cacature umane, come dice il Mill, consentirebbero a esser cangiate in bruti, anche promettendo loro la più gran somma dei piaceri del bruto; certo, nessuna persona di cuore e di coscienza consentirebbe a divenire egoista o vile, quand'anche si persuadesse che l'egoista e il vile sono più soddisfatti della propria sorte che essa della sua (2). Ma forsechè a queste decisioni sarebbe estranea, come crede il Mill, ogni considerazione morale? Forsechè, quando mi si propone di diventare egoista o vile, e mi rifiuto, non provo nulla di simile a un sentimento morale? Neanche nei piaceri intellettivi e nei piaceri estetici si può prescindere, a rigore, quando se ne voglia apprezzare la qualità, dal rispetto morale. I piaceri intellettivi come gli estetici hanno sempre qualche cosa di morale.

III. Insufficiente adunque in se stessa, per quanto se n'è detto finora, l'associazione nel Mill (3). Ma, ol-

---

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pag. 12

(2) *Utilitarianism*, ib.

(3) Dell' insufficienza dell'associazione a spiegare i fenomeni morali l'autore del presente volume ha detto pure a lungo al-

trechè insufficiente, essa è anche costretta, per così dire, ad agire, nel Mill, in un campo sterile affatto e infecondo; in un campo dove c'è bensì l'associazione, ma manca, o certo non ha sufficiente rilievo, il principio associatore, il principio dinamico, l'attività sintetica dello spirito. E infatti, come avvertivamo anche più sopra, il Mill tende a concepire lo spirito come la possibilità permanente di sensazioni, come la possibilità permanente di stati di coscienza, non già come qualche cosa di sostanziale e di attivo (1). È bensì vero che il Mill stesso confessa che il fatto della memoria si oppone ad una simile concezione; che il legame che unisce la coscienza presente alla passata, è parte indispensabile della concezione positiva dello spirito; che c'è di reale nello spirito la continuità e l'identità della coscienza; che esso stesso è qualche cosa di reale, è un elemento originario, che non partecipa alla natura delle cose che rispondono ai nostri nomi (2); ma non per questo, e, se c'è contraddizione la colpa non è nostra, ei riguarda veramente lo spirito come qualche cosa di sostanziale e di attivo. *Io non adotto,* dice il Mill esplicitamente, *la teoria comune che riguarda lo spirito come sostanza.* E in una nota all'*Analysis* di suo padre scrive: « Noi facciamo molta fatica a credere che un essere senziente possa esistere senza la coscienza di se medesimo. Ma questa difficoltà nasce dall'associazione irresistibile

---

trove. Cfr. infatti G. Zuccante, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, pagg. 35-45 e *Intorno all'Utilitarimo dello Stuart Mill*, in *Rivista italiana di filosofia*, fascicolo novembre-dicembre 1898.

(1) *Philosophie de Hamilton,* cap. XII, pagg. 227-229.

(2) *Pilosophie de Hamilton.* Appendice ai cap. XI e XII, pagg. 248-250.

che, fin dalla nostra prima infanzia, si stabilisce, grazie alla memoria, tra ciascuno dei nostri sentimenti e la serie intera di cui fa parte, e conseguentemente tra ciascuno di essi e il nostro *me* » (1). Le quali parole vogliono dire che il *me* reale e vivente, che si potrebbe credere di cogliere fondandosi sulla continuità della coscienza, non è che un'illusione, illusione generata dall'associazione; noi non cogliamo, in fondo, che una continuità fenomenica, una serie di stati psichici, in cui il *me* si risolve. E, in ogni caso, anche quando parrebbe che il Mill assegnasse davvero una sostanzialità allo spirito, questo punto di vista ontologico e metafisico è, in lui, come non fosse: solo dei fatti interni e del loro ordinamento seriale ei tien conto; ogni elemento dinamico esclude. « Qualunque sia », scrive egli in proposito, « la natura dell'esistenza reale che noi siamo costretti a riconoscere nello spirito, esso non ci è noto che in una maniera fenomenica, come la serie de' suoi sentimenti o de' suoi fatti di coscienza.... I sentimenti e i fatti di coscienza che gli appartengono, o che gli hanno appartenuto, e il suo potere d'averne ancora, ecco tutto ciò che si può affermare del *sè*, i soli attributi possibili, salvo la permanenza, che noi potremo riconoscergli. In conseguenza io adopero all'occasione le parole *spirito e catena di coscienza come equivalenti* » (2).

Mi ricordo che, in un luogo delle sue *Memorie*, il Mill, discorrendo del *Sistema di politica positiva del Comte*, dice: « Il libro del Comte resta come un esempio memorabile, che avverte i pensatori che s'occupano di questioni sociali e politiche, di ciò che succede quando si perde di vista, speculando su queste materie, il valore

(1) *Analysis*, vol. II, pag. 175.

(2) *Pilosophie de Hamilton*. Appendice cit. pagg. 250-251.

della libertà e dell'individualità » (1). Ebbene, appunto del valore dell'individualità e della libertà s'è dimenticato il Mill stesso nella sua morale: ogni elemento che metta capo all'attività e alla spontaneità dell'individuo, è o soppresso, o, certamente, attenuato in lui, tutto riducendosi al meccanismo dell'associazione. E ciò è strano veramente, quando si pensi che in politica egli è il più strenuo propugnatore dell'individualismo e della libertà, come ne fanno fede due opere sue, *La libertà* e *Il governo rappresentativo,* che sono fra le più notevoli della letteratura politica inglese, e non inglese solamente; e più strano ancora, quando si pensi di quali lodi egli sia prodigo al Bain per avere questi, solo forse dei moderni psicologi inglesi dell'esperienza, non trascurato l'attività primordiale dell'uomo, e visto, nella vita interiore dello spirito, non già un puro meccanismo, ma anche l'intervento di qualche cosa di spontaneo, di attivo (2). « Coloro che hanno studiato gli scritti dei psicologi associazionisti », scrive lo Stuart Mill, « hanno visto con dispiacere che, nelle loro esposizioni analitiche, ci fosse un'assenza quasi totale d'elementi attivi e di spontaneità appartenente allo spirito stesso.... In Francia si è spesso citato il progresso che si fece dal Condillac al Laromiguière, dei quali il primo faceva d'un fenomeno passivo, la sensazione, la base del suo sistema; il secondo vi sostituiva un elemento attivo, l'attenzione. La teoria del Bain è nel medesimo rapporto, colla teoria dell'Hartley, che la teoria del Laromiguière con quella del Condillac » (3).

---

(1) *Mes Mémoires,* pagg- 203-204.

(2) Cfr. del Bain specialmente *Les émotions et la volonté*, Parte II, cap. I.

(3) *Dissertations and discussion,* vol. III, pag, 197 e seg.

Queste parole dello Stuart Mill provano ch'egli stesso avea visto e compreso l'importanza dell'attività sintetica dello spirito nella spiegazione dei fatti psichici; ma, deferente alle tradizioni del vecchio empirismo inglese, per cui tutto è dovuto al meccanismo dell'esperienza, non seppe tenerne conto abbastanza nelle sue opere di psicologia e di morale. Il che è grave iattura, perchè, perduta di vista l'attività sintetica dello spirito, disconosciuto o non riconosciuto a sufficienza il valore della persona umana, la psicologia e la morale diventano di necessità una fisiologia e una fisica dei costumi, ricadono in quel che di esteriore e meccanico, che pure il Mill voleva evitare in tutti i modi.

Se non che qui altri potrebbe osservare che il concetto dell'attività dello spirito, il concetto del valore della persona non manca veramente nello Stuart Mill: il Ferri, per esempio, nell'opera più volte citata, nota, là dove discorre di lui, ch'egli ha modificato profondamente la teoria dell'associazione di Giacomo Mill, suo padre, aggiungendovi e reintegrandovi un elemento sconosciuto, l'attività dello spirito; e che quindi, per lui, le due scuole rivali in psicologia, la intuitiva e l'empirica, si sono, in fondo, accordate su questo punto capitale.

Potremo rammentare quello che della causa, com'è intesa dallo Stuart Mill, abbiamo detto nel cap. VI di questa terza parte. La causa non è efficienza, non è energia, non è forza; essa si risolve in un legame di prima e di poi, in una successione uniforme, incondizionale e nulla più; il potere efficiente non ci si rivela nelle cose; l'esperienza non ci rivela che cause fenomeniche o fisiche, non cause prime, od efficienti, od ontologiche di checchessia (1).

---

(1) *System of Logic*, vol. I, lib. III, cap. V, § 2, pagg. 363-364, testo inglese; 369, testo francese.

Potremo rammentare quello che, nello stesso capitolo, abbiamo detto della volontà, com'è intesa dallo Stuart Mill. La volontà è causa delle nostre azioni nella stessa maniera, e non altrimenti, che il freddo è causa del ghiaccio, e la scintilla dell'esplosione della polvere (1); cioè è causa fenomenica, empirica, e non si può dire che disponga d'una forza, d'un potere speciale; è un antecedente a cui tien dietro un conseguente e nulla più. « Con la metà del mondo psicologico », dice il Mill, « io non mi riconosco il potere di agire sulle mie volizioni » (2). E se la nozione di sforzo si trova nella volizione, donde poi si riflette nella nozione volgare di forza e di causa, questo sforzo non suppone l'esistenza d'un potere, d'un'energia speciale che lo compia. Lo sforzo non è che la sensazione muscolare di resistenza che noi proviamo, compiendo un movimento, sia che questa resistenza ci venga da un oggetto esterno, sia che dal semplice sfregamento e dal peso dei nostri organi di movimento. È pura illusione subbiettiva, derivata dalla generalizzazione e dall'astrazione che s'esercitano sulla sensazione reale di sforzo muscolare o nervoso, quella per cui ci creiamo l'entità astratta *forza*, che consideriamo come l'intermediario necessario perchè l'antecedente possa agire sul conseguente, e in assenza del quale niente potrebb'essere effettuato (3).

Tutto questo basterebbe a provare che di attività e di energia non è il caso di parlare nella filosofia dello Stuart Mill. Ma c'è dell'altro.

---

(1) *System of Logic*, vol. I, lib. III, cap. V, § 9, pag. 388, testo inglese; pag. 393, testo francese.

(2) *Philosophie de Hamilton*, cap. XVI, pagg. 354-355.

(3) *Philosophie de Hamilton*, cap. XVI. pagg. 355-357.

In una importante nota all'*Analysis* di suo padre lo Stuart Mill svolge una sua teoria dell'attenzione, in cui pure è notevole un'assenza completa di elementi attivi. « Avviene spesso », egli scrive, « che una sensazione piacevole o dolorosa escluda dalla coscienza le altre sensazioni meno piacevoli e meno dolorose, e impedisca il comparire delle idee estranee allo stato mentale presente. In questa maniera la sensazione predominante tende a prolungare la sua esistenza, e noi diciamo ch'essa tende ad attirare la nostra attenzione, vale a dire che non è facile avere, contemporaneamente alla sensazione che riempie lo spirito e se ne impadronisce, qualunque altra sensazione od idea, ad eccezione delle idee associate che favoriscono lo stato presente e lo fanno continuare. Essa è un oggetto esclusivo di coscienza, *a exclusive object of consciousness;* essa diviene più intensa che non fosse, ed esercita un'azione più decisiva nella serie ulteriore dei nostri pensieri. D'altra parte, ciò che è vero delle sensazioni, è vero delle idee. L'idea oltremodo piacevole e dolorosa s'impadronisce dell'anima nella stessa maniera, ed attira nella stessa maniera l'attenzione ». Fin qui adunque non c'è nell'attenzione indizio alcuno di attività; tutto è spiegato per via del piacere e del dolore e dell'associazione. Ma, aggiunge lo Stuart Mill, la volontà ha un potere reale sull'attenzione, *the will has power over the attention;* quando l'idea non è abbastanza piacevole per se stessa, noi possiamo con un atto volontario arrestarci sopra un'idea prossima, che accresca l'interesse della prima. E qui parrebbe far capolino l'elemento attivo. Però, com'è provocato quest'atto volontario e in che consiste, *but how is this act of will excited, and in what does it consists?* L'atto è provocato da un motivo, dal desiderio d'un fine, cioè d'un piacere, o, ciò che vale lo stesso,

d'una cessazione di dolore. Sicchè, se l'idea alla quale attendiamo non è abbastanza piacevole per se stessa, l'associamo ad un'idea piacevole, e il risultato è la fissazione dell'attenzione, *the result is that the attention is fixed*. Perciò sia l'idea piacevole per sè, sia piacevole per la sua connessione con un'altra idea, il fissarsi dell'attenzione dipende sempre dalla medesima legge mentale, la legge dell'associazione, e non è il caso neppur qui di parlare di elementi attivi.

Si può obbiettare che la spiegazione precedente è valevole solo per i casi in cui l'attenzione volontaria non incontra ostacoli e non richiede alcuno sforzo; se, invece, avvenga che lo spirito si distolga da un'idea, e sia necessario, per trattenervelo, un certo sforzo che costi fatica, in tale caso l'attenzione dovendo non più soltanto essere facilitata, ma comandata, l'associazione non può più bastare a quest'effetto; è necessario l'intervento attivo della volontà. Il Mill però risponde che « la volontà anche qui è messa in azione da un motivo, o da un desiderio. Ora, il desiderio motore della volontà è o il desiderio iniziale, divenuto più energico, o un desiderio addizionale; e questo desiderio, o più forte, o nuovo, nasce in questa maniera. Noi non amiamo abbastanza il fine a cui tendiamo; l'idea di questo fine non è abbastanza piacevole, o la privazione di esso non ci pare abbastanza dolorosa per sviluppare la forza richiesta d'associazione, *to exsert the force of association required*. Allora, malcontenti della debolezza del nostro desiderio, bramiamo un amore più vivo, più ardente del nostro fine, pensiamo che varrebbe meglio per noi che questo fine in particolare e i nostri fini in generale avessero più influenza ch'essi non hanno, sui nostri pensieri e sulle nostre azioni. Questo sentimento dell'insufficienza della nostra attenzione accresce il vigore delle nostre

operazioni mentali; il desiderio s'avviva e s'esalta da se stesso; o piuttosto l'idea della debolezza del desiderio rinforza il desiderio, e il desiderio rinforzato riesce in fine a fissare l'attenzione » (1). L'attenzione adunque, anche in questo caso, si può in fondo ridurre all'associazione; è sempre una sensazione o un'idea che, spontaneamente o per una reazione spontanea, direttamente o indirettamente, riesce a impadronirsi della coscienza, escludendone le altre e non richiamandovi se non quelle che sono associate ad essa e possono favorire il suo dominio (2).

Come si può, dopo tutto questo, parlare ancora d'attività nella filosofia dello Stuart Mill? Lo Stuart Mill, anzichè un qualche cosa di vivente, di personale, d'attivo, non vede nell'uomo che un composto di desideri e di avversioni, di piaceri e di dolori, di sensazioni e d'idee: al meccanismo esteriore, in cui s'erano compiaciuti gli utilitari che l'aveano preceduto, sostituisce un meccanismo interiore.

IV. — Appunto per questo finale disconoscimento del valore dell'individuo, lo Stuart Mill, come tutti gli utilitari, è costretto in morale a fare scarso assegnamento sull'opera dell'individuo, e molto invece su quella dello Stato: la morale si lega strettamente colla politica: al moralista, incapace da solo, presta man forte il legislatore: l'individuo anche nello Stuart Mill, come nel-

(1) *Analysis*, vol. III, pag. 372 e seg. Cfr. LAURET, *Philosophie de Stuart Mill*, pag. 62-65.

(2) Vedi per tutto questo G. ZUCCANTE: *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna e segnatamente nell'empirismo contemporaneo*, nei *Saggi filosofici*, Torino, Loescher, 1892, pagine 172-182.

l'Hobbes, nell'Helvetius, nel Bentham, tiene, in ultimo, la sua virtù dallo Stato.

Lo Stato viene in aiuto alla morale in due modi: coll'organizzazione sociale, coll'educazione individuale. L'interesse dell'individuo e l'interesse della comunità sono disgiunti ora, e spesso opposti, nella realtà; ciò è causa d'immoralità e d'infelicità insieme. Che deve fare il legislatore? Mettere armonia fra quegli interessi, rifare la società che è imperfetta, riparare il meccanismo sociale che funziona male. « L'utilità esigerebbe », scrive lo Stuart Mill, « che le leggi e l'organizzazione sociale, *laws and social arrangements*, mettessero, per quanto è possibile, la felicità, o, per parlare più praticamente, l'interesse di ciascuno, in armonia coll'interesse di tutti » (1). Ciò moralizzerebbe in qualche maniera la società e, quindi, l'individuo che ne fa parte: l'armonia degl'interessi, realizzata nel mondo, passerebbe a poco a poco nell'uomo, ne informerebbe lo spirito, la coscienza, sicchè s'attuerebbe insieme quella regola d'oro di Gesù di Nazareth, che costituisce la perfezione ideale della morale utilitaria: « Fare agli altri quello che si vorrebbe fosse fatto a noi, amare il suo prossimo come se stesso » (2). In uno stato sociale in cui gli interessi sono in armonia fra di loro, in cui la felicità dell'uno non solo non si oppone alla felicità degli altri, ma s'identifica con essa, come non s'amerebbero gli uomini, come non diverrebbero fratelli? Ecco, adunque, lo Stato grande fattore di moralità; ecco lo Stato che forma le coscienze e le intenzioni; ecco, per via d'una riforma sociale, ottenersi all'istante la

(1) *Utilitarianism*, cap. II, pag. 25, test. ingl.; pag. 34, testo franc.

(2) *Utilitarianism*, cap. II, pagg. 24-25, test. ingl.; pagg. 33-34, testo franc.

riforma morale. Tale la società, tali gli uomini, pare dica lo Stuart Mill; tale l'organizzazione sociale, tale la moralità. Si potrebbe obbiettare che sono sovrattutto gli uomini che formano la società; che lo stato sociale è in generale, la produzione dello stato morale; che i rapporti esterni degli uomini fra di loro esprimono i rapporti interni degli uomini colla propria coscienza; che, quindi, l'organizzazione sociale dovrebbe anzitutto essere accettata e voluta dagli uomini, e perciò corrispondere a una moralizzazione sociale. Ma non è questo, ora, che ci preme di mettere in rilievo; quello che ci preme di mettere in rilievo, è l'esteriorità dei procedimenti a cui il Mill ricorre per moralizzare gli uomini; è il nessun conto che tiene dell'individuo in ciò che intimamente lo costituisce; è il considerare l'individuo come membro d'un corpo, come strumento del meccanismo sociale, e nulla più.

Se non che la moralità, il Mill se n'accorge, toccando l'individuo in ciò che ha di più intimo, non può nascere interamente dall'organizzazione sociale. Organizzare la società non basta: bisogna anche, per così dire, organizzare l'individuo; bisogna operare sul suo carattere e non solamente sui rapporti ch'egli ha cogli altri uomini. Il sentimento morale non può nascere da qualche cosa d'estrinseco, da relazioni sociali, da rapporti d'interesse; bisogna ricorrere a un altro mezzo per farlo nascere, a un mezzo interiore; bisogna insinuarlo nel fondo dell'anima umana, per via dell'educazione. Dopo l'organizzazione sociale, scrive lo Stuart Mill, « l'utilità esigerebbe che l'educazione e l'opinione, che hanno tanto potere sul carattere degli uomini, adoperassero questo potere a stabilire nello spirito di ciascun individuo un'associazione indissolubile, *an indissoluble association*, fra la sua propria felicità e il bene di tutti,

specialmente fra la sua propria felicità e la pratica di quei modi di condotta, negativa e positiva, che sono prescritti dall' interesse generale. Così non soltanto l'uomo sarebbe inetto a concepire la possibilità d'una felicità per se stesso, in armonia con una condotta opposta al bene generale, ma un diretto impulso a promuovere il bene generale sarebbe, in ogni individuo, uno degli abituali motivi d'azione, e i sentimenti che vi sono connessi, prenderebbero un posto largo e cospicuo nell'esistenza di tutti gli essere umani » (1).

Ma ecco, qui, l'educazione, che avrebbe dovuto semplicemente insinuare il sentimento morale, imporlo, invece, quasi, colla forza; ecco l'educazione, che avrebbe dovuto essere un procedimento interiore, fondato massimamente sulla persuasione, diventare un qualche cosa che agisce dal di fuori, un che di meccanico che s'applica all' individuo, e a cui l' individuo non resiste. L'educazione è tutto, l'individuo è niente; l'educazione è onnipotente sull' individuo; essa lo foggia a suo piacimento, stabilisce nel suo spirito quell'associazione fra la felicità sua e quella degli altri, da cui sgorga, come per incanto, la moralità dei suoi sentimenti e delle sue azioni. L'educazione non dovrebb'essere che un soccorso, un aiuto passeggero prestato alle facoltà dell' individuo; non dovrebb'essere che un soprappiù aggiunto all'essere, un mezzo di svolgere quello ch' è in lui in germe e come allo stato di latenza: invece non si svolge, ma inculca; non feconda dei germi, ma li semina, non corregge e perfeziona, ma forma, crea. L' individuo che si vuole educare, è un che inerte e passivo nelle mani di chi educa: egli non ha che ciò che riceve, e non ri-

---

(1) *Utilitarianism,* cap. II, pag. 25, test. ingl.; pag. 34, test. franc.

ceve che ciò che gli si vuol dare; lo si lancia in tutte le direzioni, gli s' imprimono tutti i moti, lo si fornisce delle facoltà che più tornano utili, e nulla ei fa per conto suo, non oppone moto a moto, non dà segno comecchessia di spontanea e libera iniziativa. La facoltà morale, scrive il Mill, è suscettibile, facendo un uso sufficiente delle sanzioni esterne e della forza delle prime impressioni, di essere coltivata in pressochè tutte le direzioni, *in almost any direction;* così che non v'ha cosa, quasi, per quanto assurda o nociva, che non possa per via di queste influenze, esser fatta agire sullo spirito umano con tutta l'autorità della coscienza » (1). Anche il principio d'utilità, egli aggiunge, vale a dire, in fondo, la morale anti-egoista, la morale della felicità generale « può acquistare la stessa potenza coll'uso degli stessi mezzi, anche se non avesse il suo fondamento nella natura umana, *even if it had no foundation in human nature* » (2). Per tal modo la coscienza, vale a dire quello che c'è di più intimo nell'uomo, non essendo, in ultimo, che un tessuto d'idee associate, si forma a talento del legislatore: padrone dell'educazione, il legislatore è, insieme, padrone di tutti i fili che fanno muovere l'automa umano.

E c'è di più: l'educazione, così concepita, non soltanto è in se stessa, come si diceva, un che di esterno all'individuo, ma si fa anche servire a uno scopo esterno all'individuo: si tratta di accomodare l'individuo all'utilità generale, si tratta d'*impiegarlo,* per adoperare un'espressione dell'Owen; si tratta di abituare l'individui-

---

(1) *Utilitarianism,* cap. III, pag. 45, test. ingl.; pagg. 61-62, test. franc.

(2) *Utilitarianism,* cap. III, pagg. 45-46, test. ingl.; pag. 62, test. franc.

duo, fin dall' infanzia, a tutte le azioni prescritte dall'utilità generale; si tratta di iniziarlo a una pratica cieca e consuetudinaria, da cui dipenderà la felicità generale; si tratta di rendere, in lui, naturale e istintivo il sentimento della unione sua co' suoi simili, di fargli acquistare la coscienza di sè, come d'un essere che deve naturalmente, *of course,* dei riguardi agli altri; si tratta che « il bene degli altri diventi per lui una cosa naturale e necessaria a raggiungere, *a thing naturaly and necessarilly to be attended to,* come se si trattasse d'una delle condizioni fisiche della sua esistenza » (1). Dovendo essere l' individuo un mezzo, uno strumento alla felicità generale, il meglio è ch'esso sia veramente uno strumento, che operi adunque fatalmente, sotto l' impulso dell'istinto, della natura infallibile, non che ragioni, non che formi propositi, non che voglia; lo scopo finale dell'educazione pare adunque insegnare all'uomo di lasciarsi dominare dalle fatalità sensibili, di seguire gl' istinti simpatici, le tendenze altruistiche.

Questi istinti simpatici, queste tendenze altruistiche, anzi, coltivate e sviluppate in tutti i modi, acquisteranno a poco a poco il valore e l'efficacia d'una religione: tutte le forze dell'educazione, delle istituzioni, dell'opinione mireranno a diffondere, a propagare, a stabilire la religione dell'unione dell'uomo co' suoi simili, la religione della felicità generale, il culto dell' umanità (2). « Io credo », scrive il Mill, « che sia ad esube-

---

(1) *Utilitarianism,* cap. III, pag. 47-48, test. ingl.; pag. 64, test. franc.

(2) *Utilitarianism,* cap. III, pag. 48 «... We suppose this feeling of unity to be taught as a religion, and the whole force of education, of institutions, and of opinion, directed, as it once

ranza mostrata la possibilità di dare al culto dell'umanità, anche senza l'aiuto della fede in una Provvidenza, il potere fisico e l'efficacia sociale d'una religione, *the physical power and the social efficacy of a religion;* facendogli prender possesso della vita umana e colorire ogni pensiero, ogni sentimento, ogni azione in tal modo che il più grande ascendente che sia stato esercitato mai da alcuna religione, non ne possa essere che il tipo e come la pregustazione, *foretaste* » (1). Ed ecco un nuovo meccanismo, un nuovo processo esterno applicato all'uomo per renderlo morale, la religione. Dico meccanismo, dico processo esterno, perchè, in realtà, altro non è per l'uomo questa religione di nuovo conio, che il Mill mette innanzi. Di essa non si considera che il potere fisico, l'efficacia sociale: anche il potere psicologico che per avventura essa esercita, è in realtà un potere fisico, cioè un potere dispotico, dal momento che essa prende possesso della vita umana, *take hold of human life,* colorisce i pensieri, i sentimenti, le azioni, e domina tutto l'uomo, per modo che nessun'altra religione lo ha mai dominato così. Lo stesso Stuart Mill avverte il pericolo di questo immane potere della religione dell'umanità. « Il pericolo è », egli scrive, « non già che debba esser insufficiente, ma che riesca eccessivo così da urtare indebitamente, *interfere unduly,* contro la libertà umana e l'individualità » (2).

---

was in the case of religion, to make every person grow up from infancy surrounded on all sides both by the profession and by the practice of it... ».

(1) *Utilitarianism,* cap. III, pag. 49, test. ingl.; pag. 66, test. franc.

(2) *Utilitarianism,* cap. III, pag. 49, test. ingl; pag. 66, test. franc.

La libertà umana e l' individualità! Il Mill se ne fa qui il difensore, pare; ma in verità non ne ha il diritto. La libertà e l' individualità umana sono soltanto di nome nel suo sistema morale. Se se ne volesse un'altra prova, basterebbe rammentare quello ch' egli scrisse intorno all'*Etologia*, o alla scienza della formazione del carattere (1). Questa scienza si fonda sovrattutto sull'azione decisiva, irresistibile, che i moventi interni ed esterni esercitano sull'uomo. Conosciute le leggi generali dello spirito e l'azione delle circostanze esterne, si potrebbe determinare con sicurezza il carattere degl' individui e dei popoli: ma le leggi dello spirito si riducono a leggi di associazione chimica, o meccanica (2), e l'azione delle circostanze esterne è più che mai meccanica!

(1) Vedi *System of Logic,* vol, II, lib. VI, cap. V. Il capitolo V tratta dell'*Etologia.* Sono particolarmente interessanti di questo cap. i § 4-6.

(2) Cfr. *System of Logic,* vol. II, lib. VI, c. IV. Questo capitolo s'occupa delle leggi dello spirito, e sono particolarmente interessanti per noi i § 3-4.

S' intende che alcuni argomenti, per sè importantissimi, i quali meriterebbero una più larga trattazione a parte, non poteano, in quest'ultimo capitolo, o in altri di quest'opera, essere toccati che per incidenza, come questo dell'*Etologia,* la *Religione utilitaria,* l' *Individualismo.*

INDICE

III.

La Dottrina.

U. Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea.* L. 10.—
È lo studio più completo che esista finora sul pragmatismo. Corredato di una ricchissima bibliografia.

E. Zeller, *Sommario di storia della filosofia greca.* L. 14 —
Il notissimo autore della monumentale *Storia della filosofia greca* ha raccolto succintamente in questo volume il meglio delle sue ricerche. Opera indispensabile a qualunque studioso del mondo classico.

F. Fiorentino, *Compendio di storia della filosofia*, nuova ediz. a cura di Armando Carlini. Vol. I Dalle origini al Rinascimento. . . . . L. 10.—
— Vol. II (p. 1ª e 2ª). . . . . » 16.—
Il Carlini ha completato con grande cura questo preziosissimo *Compendio* con correzioni, note, bibliografia e appendice che porta la narrazione storica sino ai nostri giorni.

C. Dentice d'Accadia, *Tommaso Campanella* . . . L. 12.—
Studio organico e completo, condotto con grande rigore scientifico e larghissima informazione storica. Seguono due accuratissime appendici bibliografiche.

A. Carlini, *La vita dello spirito*, vol. di 230 pag. L. 8.—
Questo volume si propone di dare un senso più realistico al principio ispiratore dell'idealismo attuale, facendo valere dentro di esso altre correnti del pensiero contemporaneo e alcune esigenze fondamentali dell'empirismo. Esso porta anche una parola forse decisiva intorno alle difficoltà più dibattute in seno alla stessa corrente dell'idealismo italiano.

L. Laberthonnière, *Il realismo cristiano e l'idealismo greco*, trad. di P. Gobetti. . . . . L. 7.50
È la prima traduzione italiana della notissima opera del L. che tante polemiche ha suscitato al suo primo apparire ed è oggi introvabile nell'originale. Delineato con mano maestra il profondo divario che separa la mentalità cristiana da quella greca, il L. tenta un'interpretaziona dinamica e immanentistica della vita religiosa, che costituisce uno dei più geniali tentativi di affiatare il cattolicismo con le più profonde esigenze della coscienza contemporanea.

G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia.* Volume di pagine 300 . . . . L. 10.—
È l'opera più profonda e rappresentativa del relativismo contemporaneo.

C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica.* Nuova edizione con appendici critiche inedite su Platone e Aristotele . . . . L. 15.—
Quando quest'opera apparve la prima volta, subito dopo la tragica morte dell'autore, fu per tutti una rivelazione. Riappare oggi in veste corretta e arricchita di notevolissime appendici inedite che varranno a confermare sempre più il favorevole giudizio con cui la critica l'accolse la prima volta.

M. BLONDEL, *Dogma e storia,* trad. e introduzione di E. Carpita e M. Casotti. Vol. di pp. 300 . . . . L. 15.—
È il complemento indispensabile de *L'Azione*. Raccoglie, oltre i due maggiori capolavori del Blondel dopo l'*Azione*, la *Lettera sull'Apologetica* e *Dogma e storia*, scritti rarissimi assolutamente introvabili nelle nostre biblioteche.

(Sconto del 20 per cento agli abbonati di *La Nostra Scuola*).

COLLANA STORICA

a cura di E. CODIGNOLA

HARTMANN e KROMAYER, *Storia romana,* trad. di G. Cecchini. Parte prima e seconda . . . . L. 20.—
I due noti e benemeriti studiosi tedeschi hanno raccolto in un quadro organico e sintetico i risultati della migliore critica storica degli ultimi decenni sulla storia di Roma. La traduzione, riveduta dagli autori e corredata di una ricca aggiunta bibliografica, è stata condotta con la massima scrupolosità.

A. ANZILOTTI, *Vincenzo Gioberti,* vol. di 450 pag. L. 14.—
Nell'assoluta scarsezza in Italia di libri sintetici, che tratteggino le grandi figure del nostro Risorgimento, questo volume viene opportunamente a soddisfare il bisogno, sempre più diffuso in un momento di rinnovato interesse per la storia del nostro moto nazionale, di un libro d'insieme sul grande uomo di Stato piemontese e sul padre spirituale del liberalismo italiano. Il libro dell'Anzilotti non è soltanto una esposizione lucida completa ed organica del pensiero e dell'opera politica del Gioberti, ma anche una storia in iscorcio del primo cinquantennio del nostro Risorgimento.
A tutti coloro che oggi s'interessano delle origini e dello sviluppo dei partiti politici italiani e della storia del liberalismo, quest'opera, largamente documentata e frutto di lunghe indagini originali, servirà di orientamento e farà comprendere, con maggiore senso storico, le più recenti vicende della nazione.